This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 3YGT N

Harvard Depository
Brittle Book

575.6
Metz

575.6

Digitized by Google

575.6 Meetz

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Gelehrtenschule des Johanneums.

Die antipetrinische Rede des Apostels Paulus (Gal. 2, 14—21) dialektisch erörtert

von

Lic. theol. Adolf Metz.

Hamburg, 1881.

Gedruckt bei Th. G. Meissner, Eines Hohen Senates, wie auch des Gymnasiums und Johanneums Buchdrucker.

1881. Progr. Nr. 629.

Digitized by Google

31,451

Digitized by Google

Die Veranlassung zu der Strafrede, welche Paulus seinem Mitapostel Petrus zu Antiochia hielt, und über die er selbst Gal. 2, 14—21 berichtet, finden wir in den der Rede selbst vorausgehenden vv. 11—13 angegeben. Es heisst da: „Als aber Kephas nach Antiochia kam, trat ich ihm von Angesicht zu Angesicht entgegen, weil er verurteilt war. Denn ehe einige von Jacobus kamen, pflegte er mit den Heiden (-Christen) zusammen zu essen; als sie aber kamen, entzog er sich allmälig und sonderte sich ab aus Furcht vor denen aus der Beschneidung. Und es heuchelten mit ihm auch die übrigen Juden, so dass sogar Barnabas mit fortgerissen wurde durch ihre Heuchelei. Aber als ich sah, dass sie nicht den geraden Weg nach der Richtschnur der Wahrheit des Evangeliums gingen, sprach ich zu Petrus vor Allen" ... Mit den nachfolgenden Worten will also Paulus dem Petrus, Barnabas und den übrigen Judenchristen zu Antiochia die Wahrheit des Evangeliums, die sie durch ihr eben geschildertes Verhalten verlassen haben, wieder ins Bewusstsein rufen. Der Punkt der evang. Wahrheit, welcher hierbei in Betracht kommt, betrifft die bekannte Frage, ob man ein Mitglied der messianischen Gemeinschaft sein könne ohne Beobachtung des mosaischen Gesetzes und ohne Annahme der Beschneidung — also ohne Jude zu sein — oder nicht. Je nach der Antwort, die man darauf gab, bestimmte sich der Parteistandpunkt innerhalb der apostolischen Kirche. Die Judenchristen betrachteten das Christentum überhaupt als die Erfüllung (genauer: als den Anfang der Erfüllung) jener Verheissungen, welche Gott dem jüdischen Volke schon in seinem Stammvater Abraham gemacht haben sollte, und die man sich im Laufe der Zeit als eine künftige Weltbeherrschung unter dem von Gott zu sendenden Messias-König gedeutet hatte. Auf diesem Standpunkt war das Christentum weiter nichts als die Verwirklichung einer spezifisch jüdischen Volkshoffnung, die die übrigen Völker nichts anging; und daraus folgte, dass man am Christentum nur vom Judentum aus Teil haben konnte. Wird hier das Christentum lediglich unter dem nationalen Gesichtspunkt aufgefasst, so erscheint es bei Paulus ebenso ausschliesslich unter dem sittlichen. Für ihn ist das Christentum Befreiung vom Druck der Sinnlichkeit und Erhebung des ganzen Menschenwesens in die Sphäre geistigen Daseins, wo der Mensch, im Begriff des Geistes sich eins wissend mit Gott, in der Befolgung der Gebote Gottes nur dem Zug der eignen wohlverstandnen Natur gehorcht. Demnach ist Christus für Paulus nicht sowohl Messias des jüdischen Volkes, als vielmehr geistiger Befreier der Menschheit, ihm gehört an, wer sich geistig mit ihm eint und dies sittlich betätigt, alle sonstigen nationalen oder socialen oder Bildungsunterschiede werden

Digitized by Google

hinfällig, und damit ist auch das Judentum zur gänzlichen Bedeutungslosigkeit herabgesetzt. Indem nun Paulus dies Evangelium von der geistigen Menschheitsbefreiung und den Namen Jesu durch seine Missionen zum Allgemeingut der Völker machte, erschien er den Judenchristen notwendig als Verräter an der besonderen Volkssache. Nur hatte Paulus, als jene zu dieser Einsicht kamen, schon die Tatsache eines selbständigen, gesetzesfreien Heidenchristentums geschaffen. Liess sich dieselbe nicht mehr rückgängig machen, so suchte man sie wenigstens zu verbessern, indem man, von dem Mangel des nationalen Merkmals, welches in der Abstammung liegt, absehend, durch Uebertragung des Mosaismus mit Beschneidung und Gesetz wenigstens den geistigen Habitus des jüdischen Volkstums den Heidenchristen aufzupfropfen sich bemühte. So ward die Frage: ob man nur vom Judentum aus Christ werden könne, zugespitzt zu der anderen: ob Gesetz und Beschneidung verbindliche Einrichtungen für die Mitglieder der messianischen Gemeinschaft seien. In dem darüber entbrannten Kampfe bildet die Gal. 2, 1—10 geschilderte Besprechung der Apostel die erste Etappe. Dort hatte man die Frage eigentlich mit Ja und Nein zugleich beantwortet; und damit beide Antworten sich nicht gegenseitig aufheben sollten, hatte man jeder einen eigenen Geltungsbereich angewiesen: das Nein des Paulus sollte in den Paulinischen Gemeinden und für die Heidenchristen gelten; in Bezug auf die messiasgläubigen Juden sollte es beim status quo ante bewenden, m. a. W. sie sollten in der Beobachtung des mosaischen Gesetzes fortfahren. Diesen Abmachungen würde es entsprochen haben, wenn Petrus, als er bald darauf nach Antiochia kam, sich in Beobachtung der Speisegesetze von vornherein näher zu seinen Volksgenossen gehalten hätte: dadurch konnte sich Niemand beschwert fühlen, weil ja nur ein bestehender Zustand festgehalten worden wäre. Indem aber Petrus sich zuerst von den gesetzlichen Vorschriften zu freiem Tischverkehr mit den Heidenchristen emancipirte und dann wieder in ostensibler Weise zurücktrat, musste ja Jedermann diesem Zurücktreten die stärksten Gründe unterlegen, und diese konnten wiederum nur in der neuerwachten Ueberzeugung liegen, dass in der messianischen Gemeinschaft die Beobachtung des mosaischen Gesetzes nichts weniger als gleichgültig sei. Dieser Satz nun, durch so vielgeltende Autoritäten wie Petrus und Barnabas vertreten, barg insofern eine dringende Gefahr in sich, als dadurch auch die Heidenchristen leicht unsicher gemacht werden konnten — wenn nämlich Paulus dazu schwieg. In richtiger Erkenntnis dieser Gefahr zaudert dieser denn auch keinen Augenblick, das öffentlich gegebene Aergernis öffentlich zu rügen und so weiteren Folgen vorzubeugen.

Die Rede, in der er dies tut, soll der Gegenstand der nachstehenden Untersuchung sein. In der Verschiedenheit der Auslegung, die sie bis jetzt gefunden hat, offenbart sich nur ihre Schwierigkeit. Diese liegt nicht sowohl in der lexikalischen Bedeutung der Worte oder in der grammatischen Structur der Sätze, als in dem dialektischen Verhältnis der Begriffe, das durch die ungemeine Kürze des Ausdrucks noch mehr verdunkelt wird. Treten wir sofort in die Betrachtung der einzelnen Sätze ein.

V. 14. „Wenn du, obwohl Jude, heidnisch lebst und nicht jüdisch, warum nötigst du die Heiden sich als Juden zu geberden?“

Paulus rügt hier — so viel wird auf den ersten Blick klar — das Benehmen des Petrus unter dem Gesichtspunkt des Selbstwiderspruches. Derselbe liegt darin, dass Petrus 1) als

Digitized by Google

Jude für seine Person das jüdische Gesetz nicht hält, 2) Nichtjuden nötigt, das jüdische Gesetz zu halten. Diesem zweiseitigen Benehmen liegen nämlich zwei widersprechende Sätze zu Grunde, denn in dem Heidnisch-leben des Petrus liegt das Urteil:

das mosaische Gesetz ist für Christen nicht verbindlich.

Und in dem Versuch desselben Petrus, den Heiden das Gesetz aufzudrängen, liegt das Urteil:

das mosaische Gesetz ist für Christen verbindlich.

Indem also Petrus durch sein Verhalten beide Sätze bejaht, verstösst er gegen den Satz des Widerspruchs, nach dem contradictorische Sätze nicht beide wahr sein können: er widerspricht sich also selbst. Dieser Widerspruch wird noch complicirt durch zwei besondere Umstände: auf Seiten des Petrus, dass er als geborner Jude (*Ἰουδαῖος ὑπάρχων*) in seiner Vergangenheit allenfalls ein Motiv sehen konnte, das gewohnte Verhältnis zum Gesetz aufrecht zu erhalten; auf Seiten der Heidenchristen, dass für sie das mosaische Gesetz etwas schlechthin Fremdartiges ist und seine Annahme nichts Anderes wäre als ein — man beachte den sehr bezeichnenden Ausdruck — *ἰουδαΐζειν*, die äusserliche Annahme einer ihnen innerlich fremden und fremdartigen Volkssitte. Hat nun Petrus das einzige Motiv, das ihn beim Gesetz festhalten konnte, für sich nicht als ausreichend betrachtet: wie absurd ist es, den Heidenchristen dasselbe aufnötigen zu wollen, für die nicht nur jenes Motiv von vorn herein nicht vorhanden, sondern für die sogar triftige Gründe für das Gegenteil bestehen! In den beiden obigen Sätzen stehen also nicht bloss die Prädikate unter einander im begrifflichen Widerspruch, sondern sie haben auch noch zu ihren jeweiligen Subjekten das umgekehrte Verhältnis. Die beiden von Petrus bejahten Sätze lauten nämlich jetzt so:

Das Gesetz ist für Judenchristen nicht verbindlich;

Das Gesetz ist für Heidenchristen verbindlich.

Was gewinnt nun Paulus durch diese Beleuchtung des Verhaltens seines Mitapostels? — Es bestand, wie wir sahen, die Gefahr, dass die Heidenchristen sich durch dessen Beispiel im Gebrauch ihrer Freiheit unsicher machen liessen. Paulus zeigt nun, dass aus des Petrus Verhalten in Bezug auf die brennende Tagesfrage eine bestimmte Norm überhaupt nicht gewonnen werden könne; denn da sich die entgegengesetzten Schlüsse daraus ziehen liessen, so war das ebenso viel, als dass ein gültiger Schluss überhaupt nicht daraus gezogen werden könne. Daraus folgte dann wieder, dass sein Beispiel, da es eine bestimmte Richtung nach keiner Seite angebe, auch keinen Anspruch auf Nachfolge habe, denn führen kann natürlich nur derjenige, welcher mit sich selbst einig ist. Damit ist die vorhandene Gefahr für die Heidenchristen mit einem Schlage abgewehrt. Der „Felsen", auf den sie sich hätten gründen, die „Säule", an die sie sich hätten anlehnen mögen, ist als ein schwankendes Rohr hingestellt: wer mag sich ihm anvertrauen? —

Es ist jetzt zu untersuchen, ob der von Paulus behauptete Widerspruch auch in Wirklichkeit existirt. Sieht man nämlich von den Worten auf die Sache, so hat doch Petrus weiter nichts getan, als dass er sich erst vom mosaischen Gesetze entband und dann sich demselben wieder unterwarf. Durch Vergleichung ergibt sich sofort, dass die Darstellung des Paulus von diesem Tatbestand in doppelter Weise abweicht: 1) sie hebt den Zeitunterschied, welcher in Wirklichkeit des Petrus Handlungsweisen trennte, auf und setzt dieselben scheinbar durch das doppelte Praesens *ζῇς* — *ἀναγκάζεις* in das Verhältnis der Gleichzeitigkeit;

Digitized by Google

2) sie verändert die eine Seite des fraglichen Verhaltens, nämlich die Rückkehr unter das Gesetz, anscheinend auch materiell, indem, was Petrus aus irgend welchem Motiv zunächst doch nur für seine eigne Person tat, im Munde des Paulus zu einem Angriff auf die geistige Grundlage des Heidenchristentums geworden ist (*ἀναγκάζεις τὰ ἔθνη ἰουδαΐζειν*). Wir erkennen hier demnach eine zwiefache dialektische Bearbeitung, der Paulus den wahrgenommenen Tatbestand unterwarf, um ihm diejenige Seite abzugewinnen, die für seinen Zweck die geeignetste war. Wir müssen aber fragen a) nach der Berechtigung, b) nach der Zweckmässigkeit dieses Verfahrens.

Berechtigt war die Weglassung des Zeitunterschieds, wenn dadurch nichts Wesentliches weggelassen wurde. Dass der Widerspruch durch die Praesentia besonders schroff erscheint, liegt auf der Hand; wenn er aber durch dieselben erst entstünde, so hätte sich Paulus eines unerlaubten Kunstgriffs bedient. Untersuchen wir vorerst die Bedeutung der beiden Praesentia an sich. Die zunächst sich darbietende Fassung ist die temporale. Sie lässt eine strengere und eine weitere Fassung zu.

Die strenge Fassung im Sinne der Gleichzeitigkeit ergibt zwei zeitlich coincidirende Prädicate:

tu, cum ritu ethnicorum vivis, cogis —

d. h.: in demselben Augenblicke, wo du für dich heidnisch lebst, nötigst du die Heiden, sich wie Juden zu geberden. Diese Nötigung ist nun aber, wie wir sahen, nicht wörtlich ausgesprochene Forderung, sondern liegt lediglich in dem von Paulus interpretirten Factum, dass Petrus ostensibel zur jüdischen Lebensweise zurückgekehrt war. Das Substantielle, was in dem *ἀναγκάζεις* steckt, ist also weiter nichts als eben jenes erneute *ἰουδαϊκῶς ζῆν* des Petrus, und wir müssen darum Eins für das Andere setzen können. Aber gerade diese Einsetzung, welche zu dem Satze führt:

tu, cum ritu ethnico vivis, judaico ritu vivis,

ergibt zugleich die Unmöglichkeit, die Praesentia im strengen zeitlichen Sinne zu fassen. Denn Petrus mag noch so inconsequent in Meinungen und Worten gewesen sein, so war er doch in Wirklichkeit nicht im Stande, heidnisch und jüdisch zugleich zu leben.

Im weiteren Sinne könnte man sodann das *ζῇς* des Vordersatzes als ungenauen Ausdruck anstatt des Imperfects fassen zur Bezeichnung einer bis an die Grenze der Gegenwart bestandenen Gewohnheit, in welchem Falle wir das Praesens mit einem hingefügten „sonst“ gebrauchen (cf. Hom. Od. *ε*, 88. *πάρος οὔτι θαμίζεις*): „wenn du sonst heidnisch lebst, wie kannst du jetzt plötzlich wieder jüdisch leben und so auch die Heiden zwingen —“. Der Widerspruch würde dann stattfinden zwischen gewohnheitsmässigem Tun und einer einzelnen Handlung, würde sich also innerhalb des Verhältnisses des Allgemeinen und des Besonderen bewegen. Da dies die gewöhnliche Form inconsequenten Handelns ist, so ergäbe es einen ganz guten Sinn. Allein es würde dabei vorausgesetzt, dass Petrus sonst heidnisch zu leben pflegte, dass dies die Regel und sein augenblickliches Verhalten eine Ausnahme gewesen wäre. In der Tat liegt die Sache aber so, dass Petrus, ehe er nach Antiochia kam, wie Jedermann wusste, immer jüdisch gelebt hatte, und nach der Ankunft der Sendlinge des Jacobus zu dieser Lebensweise wieder zurückkehrte. Sein *ἐθνικῶς ζῆν* war also die Ausnahme und sein *ἰουδαϊκῶς ζῆν* die Regel. Paulus würde, wenn er diese Fassung des Praesens beab-

Digitized by Google

sichtigt hätte, anstatt dem Petrus einen Widerspruch nachzuweisen, sich selbst in Widerspruch setzen mit einer offenkundigen Tatsache.

Da hiernach die zeitliche Fassung der Praesentia entweder auf eine sachliche Unmöglichkeit oder auf eine sachliche Unrichtigkeit hinausläuft, so bleibt nichts übrig, als von derselben ganz abzusehen und das Praesens als Modus der Allgemeinheit zu fassen. Das einmal Vorgekommene wird in ewiger Gegenwart, mithin ausser der Zeit, bloss nach seinem allgemeinen Begriff aufgefasst. Diese Fassung ergibt zwei Tätigkeitsbegriffe von logisch widersprechendem Inhalt: *ἐθνικῶς ζῇν Ἰουδαῖον ὑπάρχοντα* und *ἀναγκάζειν τὰ ἔθνη ἰουδαΐζειν*. Durch deren einfache Nebeneinanderstellung wird dann die Absurdität fühlbar gemacht, die in der Beziehung beider auf dasselbe Subjekt (*σύ*) liegt. Der Sinn ist dann nicht: „wie kannst du zu gleicher Zeit", sondern: „wie kannst du in einer Person als Jude heidnisch leben und die Heiden zwingen —". Der Umfang der ersten, auf die Zeit sich beziehenden Operation führt sich also darauf zurück, dass Paulus das zeitliche Verhältnis der Prädikate nicht sowohl verändert, als einfach ausser Acht gelassen hat. Da sich zeigte, dass auch so der Widerspruch noch bestehen bleibt, so ist sein Verfahren durchaus berechtigt.

Fragen wir weiter: Ist die Interpretation *ἀναγκάζεις τὰ ἔθνη ἰουδαΐζειν* für *ἰουδαϊκῶς ζῇς* richtig? Das Wesentliche daran ist ja dies, dass Paulus einen Schritt, durch welchen Petrus gewiss gemeint hatte, nur für seine Person einfach auf den vorigen Standpunkt zurückzukehren, wo er ja auch als Jude jüdisch gelebt und die Heidenchristen hatte heidnisch leben lassen, zu einem positiven Angriff auf die Freiheit der Heidenchristen stempelte. Jedenfalls erhielt durch diesen Schritt jene Meinung eine feierliche Bestätigung, dass derjenige, welcher der religiösen Corporation des Judentums angehöre, auch in höherem Sinne ein Angehöriger des Messias sei als andere. Dadurch blieb es zwar den Heidenchristen immer noch freigestellt, ob sie Christen erster oder zweiter Klasse sein wollten. Wenn aber der Wunsch, zu den Vollbürgern gezählt zu werden (den *τέλειοι* c. 3,3), bei Jedermann vorausgesetzt werden musste, so war offenbar die Nötigung zu Gesetz und Beschneidung, also der Angriff auf die Freiheit, tatsächlich gegeben, — ob mit oder ohne bewusste Absicht, das lässt auch der Ausdruck *ἀναγκάζεις* (nicht etwa *ζητεῖς ἀναγκάζειν*) vorsichtig dahingestellt. — Dazu kommen nun noch einige besondere Umstände, welche den angreifenden Charakter des Petrinischen Verfahrens verschärfen: einmal, dass er zur Gesetzesbeobachtung zurückkehrte, nachdem er sich selbst eine Zeit lang in der Freiheit bewegt hatte, — dadurch wurde die darin liegende Verurteilung der heidenchristlichen Freiheit um so nachdrücklicher, weil sie anscheinend aus grösserer Sachkenntniss hervorging; sodann, dass er es tat in einer Umgebung, die vielmehr in der umgekehrten Richtung auf ihn einwirken musste. Hätte er gewartet, bis er nach Jerusalem zurückgekehrt war, so mochte seine Wandlung zum Mindesten Entschuldigung finden in der judenchristlichen Umgebung, der sich sogar Paulus unter Umständen, wenn freilich auch in anderem Sinne, anbequemte (1 Cor. 9,10); aber dass er inmitten einer heidenchristlichen Gemeinde plötzlich wieder sein Judentum hervorsuchte, mit den übrigen Juden zusammen eine Clique bildete und sich von den Heidenchristen als Unreinen abgesondert hielt, das konnte doch im anderen Lager nur aufgefasst werden als ausdrückliche Zurücknahme seiner vorher gemachten Zugeständnisse, als offene Weigerung, den Heidenchristen das Vollbürger-

Digitized by Google

recht innerhalb der messianischen Gemeinschaft länger zuzuerkennen. Diese objektiven Wirkungen seines Tuns mochte sich Petrus nicht klar gemacht haben, wie denn bei der Gutmütigkeit seines Charakters überhaupt angenommen werden muss, dass sein Verfahren nicht sowohl aus Berechnung, als aus einer gewissen persönlichen Aengstlichkeit hervorgegangen war. Ihm, dem von Kind auf an die Fessel des Gesetzes Gewöhnten, wurde es auf die Dauer in der Freiheit unbehaglich; mit dem Gesetz schien ihm die Schranke, welche das Begehren im Zaum hält, gefallen, das Fundament der Sittlichkeit zerstört, der Zügellosigkeit Tür und Tor geöffnet: unter solchen Umständen mochte er die Verantwortung für das gesetzfreie Leben nicht länger tragen helfen und zog sich daher, als überdies die Sendlinge des Jacobus dazukamen, zurück. Psychologisch ist dies leicht genug erklärlich. Allein es gibt Lagen, wo der Einzelne nicht mehr Herr seiner Taten ist, weil ihre Wirkungen über seine Person hinausgehen, und in solcher Lage befand sich Petrus. Er hatte den früheren Standpunkt der Naivetät einmal verlassen, jetzt erhielt sein Rücktritt eine veränderte Bedeutung; er ward seiner objektiven Wirkung nach ein Angriff auf jene christliche Freiheit (*ἐλευθερία, ἣν ἔχομεν ἐν Χῷ.* c. 2,4), welche ebensosehr die Freiheit war von der Last der jüdischen Gesetze, als von dem Aberglauben der jüdischen Messiashoffnungen (*Χριστὸς κατὰ σάρκα* 2 Cor. 5,16). So griff Petrus in ein fremdes Lebensgebiet hinüber, ward diesem verantwortlich, und unverweilt schallte ihm von da sein Urteil zurück; es lautete: „verurteilt!“ (*κατεγνωσμένος* v. 11). Paulus hat demnach in den Worten *ἀναγκάζεις τὰ ἔθνη ἰουδαΐζειν* das Tun des Petrus vom objektiven Standpunkt aus vollkommen richtig beurteilt, und so ist auch nach dieser Seite sein Verfahren gerechtfertigt.

Auf die Frage nach der Berechtigung folgt die nach der Zweckmässigkeit des in Rede stehenden dialektischen Verfahrens. Was wird durch dasselbe erreicht? — Streng genommen müsste ja im Vordersatz das Praeteritum, im Nachsatz aber statt *ἀναγκάζεις ἰουδαΐζειν* ein ganz anderes Prädikat, nämlich *ἰουδαϊκῶς ζῇς*, stehen. Wollte man nun den Satz so bilden:

εἰ σὺ ἐθνικῶς ἔζης, τί πάλιν ἰουδαϊκῶς ζῇς;

so sieht man sofort, wie richtig, aber auch wie nichtssagend der Sinn wäre. Der Widerspruch würde zur blossen Meinungsänderung herabsinken, deren Unstatthaftigkeit nicht ohne Weiteres einleuchtete. Um daher das Widersprechende in dem Doppelverhalten des Petrus so aufdringlich als möglich zu machen, werden die beiden Seiten desselben zunächst in ihren denkbar weitesten begrifflichen Abstand gerückt durch die Einsetzung von *ἀναγκάζεις τὰ ἔθνη ἰουδαΐζειν* für *ἰουδαϊκῶς ζῇς*, wodurch das frühere Verhalten mit einer Wirkung des späteren in geeigneten Contrast gesetzt wird. Wenn nun aber mit der Wahrnehmung des Widersprechenden zugleich dessen zeitliche Getrenntheit ins Bewusstsein träte, so würde der Eindruck natürlich wieder abgeschwächt. Indem daher Paulus weiterhin die zeitliche Trennung ausser Acht und nur das allgemein begriffliche Verhältnis bestehen lässt, bringt er das logisch zuvor weitest Getrennte im Bewusstsein des Hörers wieder auf's Engste zusammen; und indem er diesen dadurch zwingt, das Unvereinbare in demselben Akte des Denkens zu vereinigen, gibt er den Widerspruch nicht sowohl zu erschliessen als vielmehr unmittelbar zu empfinden. — Von judenchristlicher Seite hatte man kurz vorher den Petrus vermutlich in umgekehrter Weise bearbeitet: aus dem *ἐθνικῶς ζῆν* wird man den Verrat an den nationalen Prärogativen gefolgert und diesen in Contrast gesetzt

Digitized by Google

haben mit des Petrus bisherigem Festhalten am nationalen Messias. So gelangte man auf diesem Standpunkt zu der Folgerung, dass Petrus, um wieder Petrus zu sein, notwendigerweise zum Gesetz zurückkehren müsse. Der Erfolg blieb nicht aus, und schwerlich konnte sich Paulus von seinen Erörterungen jetzt einen gleichen Erfolg versprechen. Aber wenn er auch den Petrus selbst nicht zur nochmaligen Umkehr bestimmte, so war doch sein Hauptzweck erreicht, wenn wenigstens die Heidenchristen vor Ansteckung bewahrt blieben. —

v. 15—17. „Wir sind von Natur (= durch Geburt) Juden und nicht von Heiden abstammende Sünder.

„Da wir aber wissen, dass ein Mensch nicht gerechtfertigt wird aus Werken des Gesetzes, sondern nur durch den Glauben an Jesus Christus, wurden auch wir gläubig an Christus Jesus, damit wir aus Glauben an Christus gerechtfertigt würden und nicht aus Werken des Gesetzes, weil aus Werken des Gesetzes kein Fleisch gerechtfertigt werden wird.

„Wenn wir aber dadurch, dass wir in Christus gerechtfertigt zu werden suchten, ebenfalls als Sünder erfunden worden wären: — so ist also Christus ein Diener (Beförderer) von Sünde?“

Die hier angenommene grammatische Construction ergibt sich aus der Uebersetzung. Es sei nur noch Einzelnes bemerkt. Das ἐξ ἐθνῶν darf nicht als ge. part., sondern muss dem φύσει im ersten Hemistich entsprechend von der Abstammung verstanden werden. Das εἰδότες ist nicht mit ἐσμέν zum verb. fin. zu ergänzen und als nachträgliche Einschränkung des Begriffs Ἰουδαῖοι zu fassen, sondern als reines Particip mit dem folgenden ἐπιστεύσαμεν zu verbinden und καὶ ἡμεῖς als „auch wir“ zusammenzufassen: die Notwendigkeit dieser Construction wird sich aus dem Gedankenzusammenhang ergeben. In v. 17 ist durchaus keine Nötigung, ἆρα statt ἄρα zu lesen und damit eine künstliche Schwierigkeit zu schaffen. Der Nachsatz enthält in Frageform eine Folgerung aus dem Vordersatz, und die partikellose Frage ist bei Paulus gerade beliebt, um nachfolgendes μὴ γένοιτο vorzubereiten. Ganz dasselbe Verhältnis, nur unter Benutzung der Part. οὖν statt ἄρα, liegt vor c. 3,21; Ro. 3,31. Das εἰ — εὑρέθημεν ist wohl am richtigsten als Vordersatz eines irrealen hypothetischen Falles aufzufassen, ohne dass man im Nachsatz ἂν ἦν zu ergänzen braucht; der Bau ist vielmehr ganz, wie Ro. 4,2 (von der Frageform des Nachsatzes abgesehen).

Nun zur logischen Construction! Auf den ersten Blick ist klar, dass hier Petrus ad absurdum geführt werden soll: auf Grund eines ihm mit Paulus gemeinsamen Vordersatzes wird ihm aus seinem gegenwärtigen Verhalten ein Satz abgeleitet (v. 17), der eine Lästerung Christi enthält. Der gemeinsame Vordersatz wird in v. 15 und 16 formulirt. Er setzt sich zusammen aus etwas, was Paulus dem Petrus, und aus etwas, was Petrus dem Paulus zugibt. Das Erstere finden wir v. 15: Paulus räumt ein, dass es an und für sich ein Vorzug sei, als Jude und nicht als religionsloser (ἁμαρτωλός) Heide geboren zu sein; denn der Heide galt dem Juden ohne weiteres als gottlos, als Sünder (vgl. Ro. 2, 17—20): es ist dies ein Standpunkt, den Paulus auch anderwärts als relativ berechtigt anerkennt (Ro. 3, 1.2; 9, 1—5). Die Einräumung des Petrus finden wir v. 16; er gesteht zu, dass der Vorzug des Juden vor dem Heiden eben doch nur ein relativer sei: wenngleich der Heide wegen mangelnder

Digitized by Google

Kenntnis Gottes und seines Gesetzes im Vergleich zum Juden begrifflich schon ein Sünder ist, so ist doch auch der Jude nicht im Stande, mit den Mitteln seiner Religion (den *ἔργα νόμου*) das eigentliche Ziel aller Religion, die *δικαιοσύνη*, zu erreichen; und mit dieser aus eigner Erfahrung im Judentum gewonnenen Ueberzeugung verbindet sich die andere, dass zu diesem letzten Ziele nur der Glaube an Christus führen könne. Demnach hatten denn Paulus und Petrus, als sie den Glauben an Christus annahmen, die übereinstimmende Absicht, aus dem Glauben und nicht aus Werken des Gesetzes gerechtfertigt zu werden. — Dies die Voraussetzung. Wie kommt Paulus von da bis auf den Schlusssatz in v. 17b: *Χριστὸς ἁμαρτίας διάκονος?* Die gewöhnliche Construction nimmt an (und die Form der Sätze scheint dafür zu sprechen), dass v. 15. 16 die protasis major (resp. minor), v. 17 a die protasis minor (resp. major), und v. 17 b die Conclusio enthalte. Allein man formulire einmal auf diese Weise den Syllogismus:

I. *ἡμεῖς εἰς Χριστὸν ἐπιστεύσαμεν, ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως,*
II. *ζητοῦντες δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ εὑρέθημεν ἁμαρτωλοί,*
III. *ἄρα Χριστὸς ἁμαρτίας διάκονος —*

und versuche, denselben auf irgend eins der logischen Schemata zurückzuführen, so wird man bald die Unmöglichkeit dieser Construction einsehen. Die einzige Möglichkeit wäre — wenn man *ἡμεῖς* als Mittelbgriff, *Χριστός* als Subjektsbegriff und *ἁμαρτία* (resp. *ἁμαρτωλός*) als Prädikatsbegriff nähme — einen kategorischen Schluss der dritten Figur herauszurechnen nach dem Schema

M S
M P
S P

Allein dabei werden, um sich mit dem Wortlaut abzufinden, so viele Substitutionen erforderlich, dass man von diesem Weg bald abgeschreckt wird.

Wie kommt denn auch Paulus zu der angeblichen zweiten Prämisse (v. 17 a)? Sie lautet: „dadurch, dass wir in Christus gerechtfertigt zu werden suchten, wurden wir ebenfalls als Sünder erfunden. Dieses *καί* vor *αὐτοί* enthält doch eine Vergleichung, es sagt uns, dass dem Subjekt *αὐτοί* (= *ἡμεῖς* v. 15) das Prädikat *ἁμαρτωλοί* ebenso zukomme, wie noch einem anderen Subjekt. Wie welchem Subjekt? Das muss schon vorher gesagt sein, und ist gesagt v. 15, wo es den Heiden schon zugesprochen war. Also: wir wurden ebenso als Sünder erfunden, wie die Heiden, d. h. wir sind geworden, was die Heiden sind, also selbst Heiden — denn die Ausdrücke *ἁμαρτωλός, ἁμαρτία* in v. 17 müssen selbstverständlich dieselbe Bedeutung haben, wie in v. 15, soll anders Zusammenhang in der Rede herrschen — nur mit dem Unterschied, dass die Heiden, was sie sind, von Natur (*φύσει*), ihrem Begriff und Wesen nach sind, es ist ihr Unglück, dass sie es sind, sie selbst können nichts dafür; wir aber sind es erst geworden durch unsre Tat und unsren Willen (*ἡμεῖς ἐπιστεύσαμεν, ἵνα* v. 16), nachdem wir von Natur (*φύσει*) etwas Besseres gewesen, in einen glücklicheren Zustand hineingeboren waren. Und wir sind es geworden dadurch, dass wir allein durch den Glauben an Christus gerechtfertigt werden wollten: dadurch sind wir in der Tat Heiden geworden.

Wer sagt nun das? Nicht Paulus, wie schon daraus hervorgeht, dass die Behauptung in Form eines irrealen Bedingungssatzes eingeführt wird. Also Petrus! Wo? Mit Worten

Digitized by Google

nirgends! Wenn Paulus ihm dennoch den Satz beilegt, so muss er ihn irgend woher erschlossen haben, und dafür lag ihm wieder nichts Anderes vor, als das in Frage stehende Benehmen des Petrus. Wie lässt sich aber aus der Rückkehr des Petrus zur Gesetzesbeobachtung schliessen, dass er sowohl wie Paulus durch den Glauben an Christus Heiden geworden wären? — Mit jener Rückkehr war als notwendige Folge verbunden der Rückzug aus dem Verkehr mit den Antiochenischen Heidenchristen; denn das Gesetz verwehrt die Tischgemeinschaft mit Heiden, da diese unrein sind. In der Aufhebung der Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen lag also die Erklärung, dass diese nach wie vor unrein und nicht besser, als die übrigen Heiden seien: die Antiochenischen Heidenchristen sind also trotz ihres Glaubens an Christus für Petrus Heiden geblieben.

Von hier fährt nun Paulus fort zu schliessen: wenn nach deiner Erklärung die Heidenchristen trotz ihres Glaubens Heiden geblieben sind, so sind wir, du und ich, durch die Annahme desselben Glaubens Heiden geworden. Denn — so schliesst er — das constitutive Merkmal des Heidenchristentums ist der Glaube an Christus auf Grund der Ueberzeugung, dass nur durch ihn die Gerechtigkeit erlangt werde: also das *ζητεῖν δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ*. Ganz dasselbe bildet aber auch — wie v. 16 ausführlich feststellt und v. 17 a in *ζητοῦντες κτλ.* noch einmal kurz zusammenfasst — das wesentliche Merkmal unseres eigenen religiösen Seins und Strebens. Folglich — so schliesst er weiter — kommt uns auf Grund des gleichen Merkmals auch das gleiche Prädikat zu wie jenen, also: wir sind ebenfalls Heiden oder, wie der v. 17 sich ausdrückt, Sünder. Es ist dies ein Schluss der Analogie: zwei verschiedenen Subjekten (den Antiochenischen Heidenchristen einerseits und Paulus und Petrus andererseits) wird auf Grund des gleichen wesentlichen Merkmals *(ζητοῦντες δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ)* das gleiche Prädikat *(ἁμαρτωλοί)* zugesprochen.

Diesen Schluss muss nun Petrus zugeben. Aber Paulus ist noch nicht zufrieden; er sieht die Folgerungen sich zuspitzen bis zu einem Satze, wo die Absurdität, die Petrus durch seine rückläufige Bewegung begeht, auf ihrem Gipfel erscheint. Und er ist entschlossen, ihm diesmal nichts zu schenken, sintemal nicht nur ein persönliches Interesse — des Paulus eigenstes Lebenswerk — sondern die Wahrheit des Evangeliums auf dem Spiele stand und die Lage noch viel kritischer war, als kurz zuvor in Jerusalem. Er fährt also fort: wenn wir beide durch unseren Glauben an Christus Heiden geworden sind, so ist Christus Beförderer (Diener, steht im Dienste) von Heidentum und damit von Sünde! Eine offenbare, handgreifliche Lästerung — und Petrus, die „Säule" der messianischen Gemeinde, der feurige Jünger des Herrn und Verfechter seiner Sache, muss sie sich vorwerfen hören, ohne widersprechen zu können! — Uns interessirt nun vor allem der formale Zusammenhang zwischen Vorder- und Nachsatz. Dieser wird durch *ἄρα* als ein logisch-causaler dargestellt. Vergleichen wir den Inhalt beider Satzhälften mit einander, so stellt sich heraus, dass derselbe eigentlich identisch ist und der Nachsatz sich durch blosse Analyse des Vordersatzes ergibt. Um dies zu sehen, braucht man nur den Vordersatz allgemein zu wenden und die einzelnen Begriffe in eine geeignete Fassung zu bringen. Der Satz

ἡμεῖς ζητοῦντες δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ εὑρέθημεν ἁμαρτωλοί

beruht doch auf dem allgemeinen Satze:

ζητεῖν δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ ἁμαρτία ἐστίν.

Digitized by Google

Nun ist das *ζητοῦντες δικ. ἐν Χριστῷ* nichts weiter, als kurze Recapitulation des ausführlicheren *ἡμεῖς ἐπιστεύσαμεν εἰς Χριστὸν, ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως* in v. 16. In dem obigen Satze können wir also für den Subjektsbegriff *ζητεῖν κτλ.* einsetzen *πιστεῦσαι εἰς Χριστὸν κτλ.*, dann erhalten wir den Satz:

πιστεῦσαι εἰς Χριστὸν, ἵνα δικαιωθῇς ἐκ πίστεως, ἁμαρτία ἐστιν.

Und nun kommt es nur noch darauf an, dass wir das *πιστεῦσαι εἰς Χριστόν* auf einen Ausdruck bringen, welcher auf das *Χριστὸς διάκονος* schon hinweist. Setzen wir für „an Christus glauben" das ganz allgemeine „der Führung Christi folgen" oder etwas Aehnliches, so sieht man sofort: wenn der Führung Christi folgen Sünde ist, dann muss Christus Führer zur Sünde sein. Gilt der Satz:

auctoritatem Christi sequi est peccare,

so gilt ohne Weiteres auch der Satz:

Christus auctor peccandi.

Der letztere ist lediglich eine andere Fassung des ersteren, und so ist der Nachsatz in v. 17 aus dem Vordersatz nicht durch Syllogismus, sondern durch unmittelbare (analytische) Folgerung gefunden.

Was sehen wir daraus? — Zunächst, dass der Schlusssatz zu dem mit v. 15 anhebenden Syllogismus nicht im Nachsatz, sondern schon im Vordersatz von v. 17 vorliegt, in dem: *ἡμεῖς εὑρέθημεν ἁμαρτωλοί.* Gewonnen wird derselbe auf Grund eines Analogieschlusses, der aber in der vorliegenden Gestalt unvollständig ist. Was davon vorhanden, liegt in v. 15 und 16. Diese beiden vv. enthalten, genauer betrachtet, erstens das Subjekt des beabsichtigten Schlusses: *ἡμεῖς;* sodann stellen sie dasjenige Merkmal genau und umständlich fest, auf Grund dessen nachher diesem Subjekt das Prädikat *ἁμαρτωλοί* zugesprochen werden soll, und das nachher nochmals recapitulirt wird in den Worten *ζητοῦντες δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ* (v. 17 a). Das Befremdende ist, dass das Analogon selbst, aus welchem die Verbindung zwischen dem Prädikats- und dem Attributsbegriff erhellen sollte, vollständig unerwähnt geblieben ist; es wird nur darauf hingedeutet durch das zweimalige *καί* (vor *ἡμεῖς* v. 16 und vor *αὐτοί* v. 17), welches über den vorliegenden Zusammenhang der Sätze hinausweist und ihn erraten lässt als das Ergebnis eines Vergleichs mit einem ähnlichen Verhältnis, in dem die Antiochenischen Heidenchristen, wie wir sahen, Subjekt sind. Es versteht sich von selbst, dass Paulus, als er die Rede hielt, sich nicht in solcher Kürze bewegte, sondern die Analogie genau formulirte. Hier hat er Alles weggelassen, was nur zum Beweise oder zur näheren Ausführung der Hauptgedanken diente; und er konnte hier gerade das Analogon weglassen, weil es in derjenigen Tatsache besteht, welche die allgemeine Voraussetzung der ganzen Rede bildet, und welche schon zum Voraus (v. 11—13), und zwar gerade nach der Seite hin formulirt war, welche hier in Betracht kommt (*ὑπέστελλεν καὶ ἀφώριζεν ἑαυτόν* v. 12). Vollständig ausgedrückt würde der Schluss lauten:

I. Wir (du und ich) suchen unsere Rechtfertigung allein durch den Glauben an Christus.
II. Die Antiochenischen Heidenchristen suchen ihre Rechtfertigung allein durch den Glauben an Christus.
III. Die Antiochenischen Heidenchristen sind nach deiner Meinung Heiden (*ἁμαρτωλοί*).
IV. Folglich sind wir (du und ich) ebenfalls Heiden (*καὶ αὐτοὶ ἁμαρτωλοί*).

Digitized by Google

Dieser Schlusssatz wird nun als solcher gar nicht einmal angeführt, sondern von der forteilenden Rede sofort als Vordersatz benutzt, um mit raschem Griff die letzte Consequenz herauszupressen. Durch unmittelbare Folgerung ergibt sich nämlich: dass Christus für Petrus und Paulus und für alle Juden, die mit ihnen jetzt oder künftig ihre Rechtfertigung ausschliesslich durch Christus suchen, ein Führer zu Heidentum und Sünde ist. Den Heiden nützt er nichts, um sie aus ihrem natürlichen Sünderzustand herauszuheben, und den Juden wird er nur die Veranlassung, dass sie ihren von Natur glücklicheren Zustand verlassen und Sünder (religionslose Leute) werden gleich den Heiden.

Die wenigen Sätze v. 15—17 sind geeignet, uns die dialektische Schlagfertigkeit des Paulus in besonders hellem Lichte zu zeigen. Wir haben einen vollständig geführten apagogischen Beweis. Bewiesen soll werden, dass des Petrus Rückkehr zur Gesetzespflicht der evangelischen Wahrheit widerspricht (vgl. v. 14). Es geschieht, indem daraus ein Satz gefolgert wird, dessen handgreifliche Unwahrheit die Unwahrheit der Voraussetzung beweist. Dieser Satz ist enthalten in v. 17b. Um ihn zu finden, musste das an Petrus Wahrgenommene erst einen logischen Filtrirprozess durchmachen. Zunächst ward das Factum auf eine Behauptung gebracht: dass die Heidenchristen dasselbe seien wie die Heiden. Diese wird dann regelrecht als Hypothese gefasst und zum Behuf der Widerlegung mit einem ausgemachten Satze verbunden, nämlich mit dem Satze: dass Petrus und Paulus den Glauben an Christus nur annahmen, um durch Christus gerechtfertigt zu werden. Beide Sätze bilden nun die Prämissen, aus denen die falsche Folgerung sich ergeben soll. Vermittelst der zwischen den Heidenchristen einerseits und Petrus und Paulus andererseits bestehenden Analogie wird geschlossen: dass, wenn die Hypothese gilt, dann auch Petrus und Paulus — nicht etwa noch Sünder sind, sondern durch ihr Verhältnis zu Christus erst Sünder geworden sind; woraus sofort weiter folgt: dass Christus *ἁμαρτίας διάκονος*. Da nun diese letzte Folgerung offenbar absurd ist, so ist es auch die Hypothese und folglich auch das Verhalten, welches auf ihr fusst; mithin tat Petrus Unrecht, als er sich von den Heidenchristen zurückzog, und so ist endlich sein neu erwachter Gesetzeseifer überhaupt vom Uebel: als Wurzel einer Lästerung Christi kann er mit der Wahrheit des Evangeliums nicht bestehen. Der zweite Gesichtspunkt, unter dem Paulus seines Mitapostels Verhalten tadelt, ist also der, dass es in seinen Consequenzen auf eine Lästerung Christi hinauslaufe.

Die lästernde Formel kann Paulus indess nicht aussprechen, ohne sie sofort mit *μὴ γένοιτο!* aufs heftigste abzuweisen und der Abweisung ebenso rasch die Begründung folgen zu lassen. Die Begründung der Verneinung ist der Sache nach identisch mit dem Gegenbeweis. Dieser wird in v. 18 gegen den Satz *Χριστὸς ἁμαρτίας διάκονος* rite geführt durch den Beweis der Wahrheit des contradictorischen Gegenteils der Voraussetzung, also durch den Beweis, dass von dem *ζητοῦντες δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ εὑρέθημεν ἁμαρτωλοί* (v. 17a) das Gegenteil statthat.

v. 18. „Denn wenn ich, was ich zerstörte, eben dieses wieder aufbaue, so beweise ich mich als Uebertreter."

Betrachten wir den Vers, so scheint derselbe seiner Form nach zunächst eine allgemeine Sentenz zu enthalten, wobei die 1. si. als rhetorische Individualisation der unbe-

Digitized by Google

stimmten Person „man" zu nehmen wäre, also: wer wieder aufbaut, was er einriss, der — ist ein Uebertreter? Eine seltsame Schlussfolgerung! Seltsam desshalb, weil der Subjektsbegriff („Wiederaufbauen des Selbstzerstörten") ein bildlicher Ausdruck von unbegrenzter Allgemeinheit ist, während das Prädikat („Uebertretung") einer ganz bestimmt begrenzten Begriffssphäre angehört; denn die Ausdrücke *παραβαίνειν, παράβασις, παραβάτης* werden von Paulus nur von Uebertretung des mosaischen Gesetzes gebraucht. Der Satz: Wiederaufbauen des Selbstzerstörten ist Uebertretung des mosaischen Gesetzes, wird aber erst dann logisch möglich, wenn sich der Subjektsbegriff in solcher Enge fassen lässt, dass seine Sphäre in die des Prädikates hineinfällt oder sich wenigstens mit ihr berührt. Das erstere Verhältnis würde dann gegeben sein, wenn z. B. das mosaische Gesetz eine Bestimmung enthielte, welche das Wiederaufbauen des Selbstzerstörten untersagte, denn dann würde der Satz sich auf die Formel zurückführen: die Verletzung einer einzelnen Bestimmung des mosaischen Gesetzes ist eine Verletzung des Gesetzes überhaupt. Das zweite Verhältnis wird hergestellt, wenn wir die Tätigkeitsbegriffe, die das Subjekt bilden *(καταλῦσαι — οἰκοδομῆσαι)* auf dieselbe Sphäre objektiv beziehen, wie den Tätigkeitsbegriff des Prädikats, also auf das mosaische Gesetz. So entsteht der Satz: wenn ich das mosaische Gesetz, welches ich einriss, wieder aufbaue, so beweise ich mich als Uebertreter des mosaischen Gesetzes, oder: die Wiederaufrichtung des zerstörten Gesetzes ist Uebertretung des Gesetzes. Da die erstere Fassung wegen des Fehlens der erforderten Bestimmung im Gesetz nicht möglich ist, so bleibt nur übrig, die letztere der weiteren Untersuchung zu Grunde zu legen.

Es fragt sich sofort: welches ist der Sinn des neu gewonnenen Satzes? Gehen wir zur Definition der einzelnen Begriffe über, so ist so viel klar, dass *καταλῦσαι — οἰκοδομῆσαι* mit dem Objekt *νόμον* nur bedeuten kann: das mosaische Gesetz als ungültig und wieder als gültig anerkennen, bezw. sich seinem Ansehen entziehen und wieder unterwerfen. — *Παραβάτην ἐμαυτὸν συνιστάνω* kann aber 1) bedeuten: ich beweise (durch meine Rückkehr zum Gesetz), dass ich ein Uebertreter war, als ich es verliess *(παραβάτην* sc. *ὄντα = παραβάντα)*. Dann besteht die Uebertretung in dem früheren *καταλῦσαι*. Dies kann Paulus nicht meinen. Denn jedenfalls will er doch in seiner Rede die Rückkehr zum Gesetz an Petrus tadeln, das würde er dann an u. St. damit begründen, dass Petrus durch solche Rückkehr einen früheren Fehler eingestehe, m. a. W. er würde Petrus auffordern, in einem Fehler zu beharren, um ihn nicht eingestehen zu müssen, was — abgesehen von dem Widerspruch mit Grundsätzen, wie dem Rom. 14, 5. 23 ausgesprochenen — einer Berufung an die Eitelkeit des Petrus gleichkäme, die damit als ein gültiges Motiv anerkannt würde. *Παραβάτην ἐμαυτὸν συνιστάνω* kann aber 2) auch gleichbedeutend sein mit *παραβάτης εἰμί* oder *γίγνομαι*, dann erhalten wir den Sinn: durch Rückkehr unter das zerstörte Ansehen des Gesetzes bin oder werde ich Uebertreter des Gesetzes. Die Uebertretung besteht dann in dem *πάλιν οἰκοδομῆσαι*. In der Tat entsteht so ein nicht nur in diesen Zusammenhang, sondern auch zu des Paulus sonstiger Methode durchaus passender Sinn: die Verwerflichkeit einer Wiederaufrichtung des Gesetzes wird vom Standpunkt des Gesetzes aus bewiesen, die Handlungsweise des Petrus von ihren eignen Voraussetzungen aus widerlegt. Es ist dasselbe Eingehen auf den Standtpunkt des Gegners, wie wir es bisher hatten.

Digitized by Google

Es soll also der aus der Handlungsweise des Petrus gefolgerte Satz:

ζητοῦντες δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ εὑρέθημεν ἁμαρτωλοί

widerlegt werden durch Aufstellung des Satzes:

οἰκοδομῶν τὸν νόμον, ὃν κατέλυσα, παραβάτην ἐμαυτὸν συνιστάνω.

Vergleichen wir aus beiden Sätzen die Prädikate, so ergibt sich, dass sie beide unter denselben höheren Begriff zusammengehen, unter den des *ἁμαρτωλός*. In v. 17 hiess es: wir wurden Sünder durch Annahme des Heidentums, hier: ich bin Uebertreter des Gesetzes und dadurch Sünder. Im ersten Satze ist von vorn herein das Genus für die Species gesetzt, weil für den Begriff „Heidentum" kein allgemeines Begriffswort zu Gebote stand; im zweiten Satze muss dasselbe zu tun erlaubt sein, und dann werden beide Prädikate identisch. Wir erhalten dann die beiden sich gegenüberstehenden Sätze:

Dadurch, dass wir in Christus die Gerechtigkeit suchten, wurden wir Sünder.
Dadurch, dass ich das zerstörte Gesetz wieder aufrichte, werde ich Sünder.

Wie verhalten sich aber in diesen Sätzen die Subjekte? — Das *πάλιν οἰκοδομεῖν τὸν νόμον* kann in diesem Zusammenhang nur verstanden werden von der Wiederaufrichtung des Gesetzes als Mittels zur Gerechtigkeit, also von der Rückkehr auf den in v. 16 als verlassen bezeichneten Standpunkt, wie denn Paulus überhaupt für eine andere Auffassung des Gesetzes kein Verständnis hat; es ist also = *ζητεῖν δικαιωθῆναι ἐν νόμῳ*. Nun stehen die Begriffe *δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ* und *δικαιωθῆναι ἐν νόμῳ* für die Auffassung des Paulus durchaus im Verhältnis des Widerspruchs, d. h. die Setzung des einen ist die Aufhebung des anderen und umgekehrt. Vgl. 3, 17 *εἰ ἐκ νόμου ... οὐκέτι ἐξ ἐπαγγελίας* (= *ἐκ πίστεως* oder *ἐν Χριστῷ*) [1]. Mithin stehen auch die Sätze

ζητεῖν ἐν Χριστῷ δικαιωθῆναι = ἁμαρτία
ζητεῖν ἐν νόμῳ δικαιωθῆναι = ἁμαρτία

im Verhältnis des Widerspruchs, d. h. einer muss wahr und einer muss falsch sein. Indem nun Paulus den zweiten behauptet (und diese Behauptung in v. 19 beweist), hebt er den ersten auf. Die Widerlegung vollzieht sich also, wie oben behauptet wurde, der Ordnung gemäss durch Setzung des contradictorischen Gegenteils.

---

[1]) Rein logisch betrachtet ist freilich dieser Gegensatz nur ein conträrer, da ja noch ein drittes Mittel zur Gerechtigkeit denkbar wäre. Erfahrungsgemäss gibt es aber nur diese beiden, und so werden sie durch die historische Betrachtung gewissermassen contradictorisch. Dies beruht auf folgendem Gedankengang. Es besteht die Disjunction:

δικαιοσύνη kommt entweder *ἐκ πίστεως* oder nicht *ἐκ πίστεως*.

Nun gibt es erfahrungsmässig ausserhalb der *πίστις* nur noch ein Gerechtigkeitsmittel, den *νόμος*. Erfahrung gilt aber immer nur unter der Einschränkung „bis jetzt". So ergibt sich die Disjunction:

δικαιοσύνη kommt bis jetzt entweder *ἐκ πίστεως* oder *ἐκ νόμου*,

wobei das Aufkommen eines Dritten der Zukunft offen gehalten bleibt. Nun ist aber vor dem Eintreten dieses logisch möglichen Dritten die Gerechtigkeit schon Tatsache geworden (cf. Rom. 3, 20 *νυνὶ πεφανέρωται*), folglich muss sie entweder *ἐκ πίστεως* oder *ἐκ νόμου* gekommen sein, das Dritte ist de facto ausgeschlossen. Diese Disjunction hat nun die Kraft einer contradictorischen.

Digitized by Google

Mit welchem Rechte kann nun Paulus sagen: durch Wiederaufrichtung des Gesetzes, das ich auflöste, begehe ich Sünde? Hier kommt es vor allem auf den Ausdruck *κατέλυσα* an. Wer ist's, der das Gesetz auflöste? — Der Nämliche, der es jetzt wieder aufrichtet, also Petrus. Wann, wo, wodurch hat Petrus das Gesetz aufgelöst? Die gewöhnliche Antwort lautet: als er für eine Zeit lang mit den Heidenchristen Tischgemeinschaft hielt (*μετὰ τῶν ἐθνῶν συνήσθιεν* v. 12). Diese Auffassung lässt den Paulus sagen: wer einmal sich vom Gesetz entfernt hat, darf ohne Sünde nie wieder zu demselben zurückkehren. Die Sünde liegt dann eben in dem Uebergang vom Uebertreten zum Wiederbeobachten. Diese Auffassung widerlegt sich indess aus folgenden Gründen. Einmal wäre daraus zu folgern, dass zu allen Zeiten jeder, der einmal eine Bestimmung des Gesetzes übertreten, sofort und für immer dem ganzen Gesetz hätte den Rücken kehren müssen. Sodann würde es schlecht in die Wucht dieses Gedankenzusammenhangs passen, ein so wichtiges Lehrstück, wie das von der Auflösung des Gesetzes, auf eine so zufällige und vorübergehende Tatsache, wie die zeitweilige Tischgemeinschaft des Petrus mit den Antiochenern, zu begründen: wäre Petrus zufällig nicht nach Antiochia gekommen, so wäre also die Geltung des mosaischen Gesetzes unbestreitbar geblieben. Und für wen gilt nun dieser Beweis? Doch nur für den, der wie Petrus einmal das Gesetz verlassen hatte: also brauchen sich die übrigen Judenchristen nur recht fest an dasselbe zu halten, so bleibt ihre Position unanfechtbar. Nein, das hiesse doch notwendige Vernunftwahrheiten auf zufällige Geschichtswahrheiten begründen! Vollends, wie will man einen inneren Zusammenhang mit dem folgenden herstellen? Der v. 18 wird in v. 19. 20 bewiesen, dabei wird das *νόμου κατέλυσα* vertauscht mit *νόμῳ ἀπέθανον ... Χριστῷ συνεσταύρωμαι ... ζῇ ἐν ἐμοὶ Χριστός ... ἐν πίστει ζῶ τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ.* Alle diese Ausdrücke tragen, ergänzen und erläutern sich wechselseitig. Wann hat also Petrus das Gesetz aufgelöst? Damals, als er dem Gesetze starb, als er mit Christus gekreuzigt wurde, als Christus anfing in ihm zu leben — und das geschah alles, als er an Christus gläubig ward. Die Hinwendung zu Christus war zugleich die Abwendung vom Gesetz. Als er mit Paulus zusammen das Bekenntnis aussprach: *ἡμεῖς εἰς Χριστὸν ἐπιστεύσαμεν, ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως* (v. 16), galt für ihn schon das *νόμον κατέλυσα.* An dieser Tatsache wird auch nichts geändert dadurch, dass Petrus sich damals diese Kehrseite seines Glaubens an Christus noch nicht klar machte, sondern arglos fortfuhr, nach dem Gesetz zu leben. Gerade in der Arglosigkeit und Unbewusstheit seines Verfahrens lag die Gewähr seiner Harmlosigkeit und darum seine Entschuldigung. Jetzt aber, nachdem er sich einmal den Zusammenhang zwischen Gesetzauflösung und Glauben an Christus klar gemacht hatte (v. 11—14), verliert die Rückkehr zum Gesetz ihren harmlosen Charakter und gewinnt, von der Seite des Paulus aus gesehen, den der Absichtlichkeit. Jetzt wird sie zum bewussten Auswischen der Gnade Gottes (v. 21 a), des Todes Christi und seiner Wirkungen (v. 21 b), macht Christus zum Beförderer heidnischen Wesens (v. 17 b), setzt den Glauben an Christus dem Heidentum selbst gleich (v. 17 a): und so wird sie zur Sünde. Der Begriff dieser Sünde liegt vorläufig noch in dem Widerspruch mit der v. 16 formulirten gemeinsamen christlichen Ueberzeugung, dass die Gerechtigkeit allein aus dem Glauben an Christus komme. Aber Paulus geht noch einen kühnen Schritt weiter, er fasst die Sünde hier in dem ganz besonderen Sinne als *παράβασις νόμου,* als Sünde nicht nur vom Standpunkt des christlichen

Digitized by Google

Bewusstseins, sondern sogar von dem von Petrus neuerdings wieder eingenommenen besonderen Standpunkte der Verbindlichkeit des Gesetzes aus. So entsteht der paradoxe Satz: Befolgung des Gesetzes ist Verletzung des Gesetzes. Dass dieser des Beweises bedarf, ist klar. Der Beweis liegt in

v. 19: „Denn was mich betrifft, so starb ich gerade durch das Gesetz dem Gesetze ab, damit ich für Gott lebe".

In v. 18 war das unbetonte „ich" noch blosse rhetorische Individualisirung für das allgemeine „man", von dem die besondere Anwendung auf Petrus und jeden, den es anging, sich von selbst ergab. Mit dem nachdrücklichen ἐγώ in v. 19 will Paulus das Folgende ausdrücklich als seine persönliche Erfahrung, eben dadurch aber einerseits als unmittelbar gewiss, andererseits als für Petrus mustergültig hinstellen, von dem er voraussetzt, dass er als Angehöriger Christi dieselbe Erfahrung müsse gemacht haben, und von dem er verlangt, dass er sich das Erfahrene ebenso, wie Paulus, zum Bewusstsein bringe und danach handle. Dieses Erfahrene soll den Beweis für die Wahrheit des in v. 18 ausgesprochenen Satzes enthalten (γάρ). Das Beweisende liegt in διὰ νόμου. Nicht nur wird dieser Begriff in der bekannten Weise durch Nebeneinanderstellung desselben Wortes in verschiedener Form nachdrücklich hervorgehoben (was die Uebersetzung durch hinzugefügtes „gerade" wiedergibt), sondern es liegt in διὰ νόμου auch, da νόμῳ ἀπέθανον nur das κατέλυσα des vorigen Satzes in anderer Form wiederholt, das einzig Neue, das hinzukommt, und endlich ist es eben derjenige Begriff, der verlangt wird, um das παραβάτης des v. 18, um das es sich handelt, zu stützen: „die Wiederaufrichtung des Gesetzes ist Uebertretung des Gesetzes, weil die Zerstörung eine Wirkung des Gesetzes selbst war". Damit ist freilich ein Paradoxon durch das andere bewiesen. Denn wie will man nun den neuen Satz beweisen, dass das Gesetz sich selbst aufgehoben habe? Dafür liegt in unserem v. 19 schon zweierlei Fingerzeig. Einmal gibt der Finalsatz ἵνα θεῷ ζήσω die Einschränkung: das Gesetz ist aufgehoben nur für den, der unmittelbar unter die allgemeinere Autorität Gottes tritt, von der die des Gesetzes nur ein besonderer Ausfluss war. Das Allgemeinere hebt aber überall das Besondere auf, das ja in jenem mitgedacht wird, bezw. mit existirt. Die Selbstaufhebung des Gesetzes liegt also in seiner Natur, in seiner Beschränktheit. Sodann bezeichnet das Wort ἀπέθανον nicht bloss die einfache Tatsache der Befreiung — in welcher Hinsicht es von κατέλυσα, das die Befreiung als Selbstbefreiung auffasst, nur der Form nach verschieden ist — sondern die Befreiung in der besonderen Form eines Sterbens. Der dabeistehende Dativ νόμῳ — ebenso wie der Dativ θεῷ bei ζήσω — bezeichnet das Verhältnis, in welchem das Subjekt stand, als die Handlung des Prädikats vor sich ging, und innerhalb dessen daher die Aussage gilt. Der Begriff des Verbums gibt die Beschaffenheit des Verhältnisses, ob negativ oder positiv, an, und danach wird sich wieder die Uebersetzung des Dativs richten. So liegt in dem Ausdruck: „ich bin, was mein Verhältnis zum Gesetz angeht, gestorben", ein negatives Verhältnis der Trennung (vgl. Rom. 7, 6 κατηργήθημεν ἀπό), ganz ebenso wie in Rom. 6, 20 ἐλεύθεροι τῇ δικαιοσύνῃ der Sache nach = ἐλεύθεροι ἀπὸ τῆς δικ. ist (vgl. Rom. 7, 3 ἐλευθέρα ἀπὸ τοῦ νόμου). In dem Ausdruck: „was mein Verhältnis zu Gott angeht, lebe ich", ist ein positives Verhältnis gesetzt, und dass dieses zugleich ein

Digitized by Google

Verhältnis der Hingabe ist, liegt wieder nur in der Sache (für unser Ohr auch schon in der Uebersetzung durch das vieldeutige „für") [1]. Paulus hat jetzt die Aufgabe: 1) den Ausdruck *ἀπέθανον* zu erläutern, damit wir verstehen, wie so die Befreiung vom Gesetz durch Sterben geschah, und 2) zu beweisen, dass die Befreiung durch Sterben vom Gesetz selbst bewirkt wurde. Beides leistet das erklärende Asyndeton *Χριστῷ συνεσταύρωμαι* in v. 20, welches wir darum schon hier zu v. 19 vorausnehmen.

Für *συνεσταύρωμαι* finden wir Rom. 6,6 genauer: *ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος συνεσταυρώθη*. Der „alte Mensch" ist nun aber der Zustand, in dem der Mensch sich befindet, ehe er durch den Glauben an Christus ein „neuer Mensch" wird, also der vorchristliche Zustand jedes Einzelnen. Diesen Zustand beschreibt Paulus in Wendungen wie: *ὅτε ἦμεν ἐν τῇ σαρκί* (Rom. 7, 5; 8, 8. 9), *ἐγὼ σάρκινός εἰμι* (Rom. 7, 14), woraus erhellt, dass das unterscheidende Merkmal desselben in der *σάρξ* liegt, so sehr, dass das vorchristliche „Ich" auch geradezu mit „seinem Fleische" identificirt wird (Rom. 7, 18 *ἐν ἐμοὶ τουτέστιν ἐν τῇ σαρκί μου*). Paulus gebraucht nun das Wort *σάρξ* einmal in rein physiologischer Bedeutung, und da bezeichnet es die sinnliche Organisation des Menschen überhaupt, wie sie im menschlichen Leibe *(σῶμα)* mit seinen Gliedern *(τὰ μέλη)* in concreter Erscheinung vorliegt. Sodann erhält das Wort ganz von selbst eine moralische Bedeutung, sofern ja die menschliche Sinnlichkeit nichts Totes, sondern eine lebendige, auf Leben abzweckende Organisation ist, die sich folglich in gewissen Lebensäusserungen kundgeben muss. Diese beschränken sich nun alle auf die Erhaltung und den Genuss des eignen sinnlichen Daseins. [2] In diesen Bestrebungen ist zweierlei gesetzt: 1) die Beschränkung des Lebenszweckes auf das eigne Ich, und 2) auf das Ich bloss als sinnlich empfindenden Wesens. Zugleich beruhen dieselben nicht sowohl auf bewusster Zielsetzung, als auf unbewusster Wirkung der Natur. In moralischer Beziehung ist also *σάρξ* der selbstsüchtige, auf Erhaltung und Genuss des materiellen Daseins gerichtete Naturtrieb. Dieser ist nun so wenig etwas an sich Tadelnwertes, dass er vielmehr das Leben in seiner einfachsten Form, die ursprünglichste Lebendigkeit selbst ist. Dies sagt uns Rom. 7,9: *ἐγὼ ἔζων χωρὶς νόμου ποτέ*. In der beigefügten adverbialen Bestimmung *χωρὶς νόμου* ist freilich auch sogleich die Grenze angegeben, an welcher dieses Leben aufhört normales menschliches Leben zu sein: sobald nämlich die Forderung eines höheren geistigen Lebens in's Bewusstsein gelangt. Dies geschieht entweder von aussen durch das geoffenbarte Gesetz (den *νόμος πνευματικός* Rom. 7, 14) oder von innen durch die spon-

---

[1] In Rom. 6, 18: *ἐλευθερωθέντες ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας ἐδουλώθητε τῇ δικαιοσύνῃ* (v. 22 *τῷ θεῷ*) ist der entgegengesetzte Charakter des beiderseitigen Verhältnisses auf der negativen Seite auch durch die Praeposition besonders ausgedrückt. Vgl. noch Gal. 6, 14.

[2] Mit der *σάρξ* verbindet Paulus den anthropologischen Begriff der *ψυχὴ ζῶσα* (1. Cor. 15, 45). Diese ist indess kein neues materielles Lebensprincip, sondern bringt zu den Lebensbewegungen der *σάρξ*, die sich in Empfinden und Begehren teilen, nur die Form des Bewusstseins hinzu: sie ist ein rein formales Princip. Ein Princip von selbständigem Inhalt ist dagegen wieder der *νοῦς* (Rom. 7, 25), den Paulus (sogar unter der Benennung *πνεῦμα* 1. Cor. 2, 11) dem Menschen zuschreibt als den Kern einer geistigen Naturanlage, ohne die er die Forderung des geistigen Gesetzes nicht einmal verstehen, geschweige denn selbst sich zur Stufe der Geistigkeit (im Christentum) entwickeln könnte. Beiläufig verhält sich *πνεῦμα* zu *νοῦς*, wie *σάρξ* zu *σῶμα*.

Digitized by Google

tane Entwicklung des geistigen Bewusstseins im Gewissen (Rom. 2, 15 *τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις*): dort klarer (Rom. 2, 17 ff., insbesondere v. 20 *ἔχοντα τὴν μόρφωσιν τῆς γνώσεως .. ἐν τῷ νόμῳ*), hier in allgemeineren, darum unbestimmteren Umrissen, aber doch in qualitativer Gleichheit (vgl. Rom. 2, 15.17 *ἑαυτοῖς εἰσι νόμος .... τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδ.*). Das Gesetz will nun das halb träumende Triebleben (*ἔζων* s. ob.) zum bewussten geistigen Leben erheben (daher *ἡ ἐντολὴ ἡ εἰς ζωήν* Rom. 7, 10), dessen Normen es für die Erkenntnis aufstellt. Dieses geistige Leben soll vom Menschen verwirklicht werden mitten in der Sinnenwelt, folglich — da die Sinnlichkeit das einzige Mittel einer Wirkung auf die sinnliche Welt ist — mit den Mitteln der Sinnlichkeit. Diese, die bisher Selbstzweck war, wird durch das Gesetz — komme es von aussen oder von innen — zum Mittel herabgesetzt, d. h. sie wird beschränkt, insofern ihr ja jede Lebensäusserung, die sich mit den neuen Zwecken nicht verträgt, untersagt wird. Kommt es doch zu solchen Lebensäusserungen, so gelangen diese nunmehr als Uebertretungen des Gesetzes d. i. als Sünde zum Bewusstsein. Daher die Sätze: Rom. 5, 13 *ἁμαρτία οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου*; ib. 4, 15: *οὗ οὐκ ἔστι νόμος, οὐδὲ παράβασις,* und darum gilt das *ἐγὼ ἔζων* nur unter der Bedingung: *χωρὶς νόμου*. Da nun aber in der sinnlichen Natur des Menschen die unbeschränkte Selbstbejahung als Naturtrieb liegt, so kann es nicht fehlen, dass dieser Trieb mit der beschränkenden Verneinung des Gesetzes beständig zusammenstösst. Und da ferner die Grenze, welche das Gesetz zieht, nur gleichsam eine markirte Linie, keine sich selbst verteidigende Mauer ist, so kann es wiederum nicht fehlen, dass jene Grenzlinie bei jedem Zusammenstoss tatsächlich überschritten wird. So strebt die Sinnlichkeit fortwährend gegen die vom Gesetz gezogenen Schranken an, ihre unbeschränkte Selbstbejahung wird zum grundsätzlichen Widerspruch gegen die Forderungen des Geistes (Gal. 5, 17 *ἡ σὰρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος*); sie wird dem Menschen zur Quelle des Sündigens und die Sünde selbst ihr unterscheidendes Merkmal: die *σάρξ* wird zur *σὰρξ ἁμαρτίας*[1]) (Rom. 8, 3 vgl. 6, 6 *τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας*), zur sündigen Sinnlichkeit; und das *ἐγὼ σάρκινός εἰμι* (vgl. oben) ergänzt sich jetzt durch *πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν* (Rom. 7, 14). — Was hat nun das Gesetz bewirkt? Die frühere Einheit des Trieblebens ist gestört, die höhere Einheit des Geistes nicht erreicht; so ging Leben verloren, ohne dass Leben dafür gewonnen wurde, und das Gefühl des Lebens (*ἐγὼ ἔζων!*) hat sich in sein Gegenteil verkehrt, in das unselige (*ταλαίπωρος* Rom. 7, 24) Gefühl des Todes (ib. v. 10 *ἐγὼ ἀπέθανον .. εὑρέθη μοι ἡ ἐντολὴ ἡ εἰς ζωὴν αὕτη εἰς θάνατον*). Festzuhalten ist jedoch, dass die Verbindung von *σάρξ* und *ἁμαρτία* keine begrifflich-notwendige, sondern eine geschichtlich-tatsächliche ist. Rein logisch gefasst, ist auch jetzt noch die *σάρξ* ohne ihr Attribut denkbar: in Christus ist sie ohne dasselbe sogar in der geschichtlichen Wirklichkeit aufgetreten (Rom 8, 2 cf. 2 Cor. 5,21); ja, was noch mehr, alle an Christus Glaubenden sollen dahin gelangen, dass von ihrer *σάρξ* die *ἁμαρτία* wieder abgetrennt wird (Gal. 2, 20 *ὃ νῦν ζῶ ἐν σαρκὶ, ἐν πίστει ζῶ κτλ.*) — Das *Χριστῷ συνεσταύρωμαι* ist nun die Grundform für eine Anzahl von Sätzen, in denen beliebig als Subjekt einer der Ausdrücke *ἐγώ, ὁ παλαιός μου ἄνθρωπος, τὸ σῶμα τῆς ἁμαρ-*

[1]) Genetiv des wesentlichen Attributs, wie häufig bei Paulus, z. B. *πνεῦμα τῆς ζωῆς* Rom. 8, 1 vgl. mit *πνεῦμα ζωοποιοῦν* 1. Cor. 15, 45.

Digitized by Google

τίας, ἡ σὰρξ ἁμαρτίας — und als Prädikat eins der Verba συσταυρωθῆναι, καταργηθῆναι, ἀποθανεῖν (vgl. uns. St. mit Rom. 6, 6) gesetzt werden kann. Wir erhalten also jedenfalls den Satz

ἡ σάρξ μου ἁμαρτίας ἀπέθανεν.

Wie folgt nun daraus: νόμῳ ἀπέθανον? — Aus der vorstehenden Entwicklung geht hervor, dass das Gesetz als die formulirte Forderung des Geistes nur unter der Voraussetzung Sinn hatte, dass der Mensch σὰρξ (ἁμαρτίας) war. Wäre er von vorn herein πνεῦμα gewesen, so hätte er sich von Natur in derjenigen Richtung befunden, in die ihn der νόμος πνευματικός bringen will, das Triebleben wäre schon das geistige Leben gewesen: es hätte des Gesetzes nicht bedurft. Nun ist aber jetzt, kraft des Χριστῷ συνεσταύρωμαι, die σὰρξ ἁμαρτίας getötet, folglich kann sie, da sie nicht mehr existirt, auch nicht mehr beschränkt werden sollen, mithin ist das Gesetz an mir gegenstandslos und dadurch für mich hinfällig geworden: νόμῳ ἀπέθανον.

Wir haben hier durchaus denselben Gedankengang, wie Ro. 7, 1—4. Wie es hier heisst: νόμῳ ἀπέθανον — ἵνα θεῷ ζήσω — Χριστῷ συνεσταύρωμαι, so dort: ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ — διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ — ἵνα καρποφορήσωμεν τῷ θεῷ (v. 4); nur bedient sich die Rede hier der Begriffe, dort der bildlichen Ausdrücke. In beiden Stellen ist der Grundgedanke des Beweises dieser: das Ich ist solange, als es sich im Zustand der σὰρξ ἁμαρτίας befand, an das Gesetz gebunden, das für diesen Zustand gegeben war; sobald er aufgehoben ist, ist mit ihm auch Alles vergangen, was mit ihm notwendig verknüpft war, nämlich das Gesetz. In Ro. 7, 1—4 erscheint die Verbindung des Ich mit dem persönlich gefassten Zustand der σὰρξ ἁμ. allegorisch als Ehe, in der das Ich den weiblichen Teil vorstellt. Das Weib ist bloss durch das Leben des Mannes dem Ehegesetz, sofern es sie an diesen Mann bindet (νόμος τοῦ ἀνδρός), unterworfen; durch den Tod des Mannes wird sie von diesem Gesetz frei. D. i. ohne Bild: das Ich wird durch den Tod der σὰρξ ἁμαρτίας vom Gesetz, das nur für die Verbindung des Ich mit der σὰρξ ἁμ. galt, frei. Auch die Ausdrucksweise entspricht sich in den beiden Stellen. Wie nämlich an u. St. Paulus statt des weitläufigeren eigentlichen Ausdrucks: ἡ σάρξ μου ἁμαρτίας ἀπέθανε, καὶ οὕτως ἐγὼ ἀπηλευθερώθην ἀπὸ τοῦ νόμου kurz sagt: ἐγὼ ἀπέθανον νόμῳ, so stehen Ro. l. l. beide Ausdrucksweisen neben einander, nämlich v. 3: (ἡ ὕπανδρος γυνὴ) ἐὰν ἀποθάνῃ ὁ ἀνήρ, ἐλευθέρα ἐστὶν ἀπὸ τοῦ νόμου und v. 2: (ἡ ὕπανδρος γυνὴ) ἐὰν ἀποθάνῃ ὁ ἀνήρ, κατήργηται ἀπὸ τοῦ νόμου [= ἐγὼ ἀπέθανον νόμῳ], wobei der Tod des Mannes ebenso als Tod der Frau qua Ehefrau gefasst wird, wie an u. St. der Tod der σὰρξ ἁμαρτίας als das Sterben des Ich.

Jetzt bleibt nur noch das διὰ νόμου zu beweisen. Dies wird geschehen sein, wenn bewiesen ist, dass der Tod der σὰρξ ἁμαρτίας durch das Gesetz bewirkt wurde. Denn dass das διά hier von der wirkenden Ursache steht, fordert der Zusammenhang der Stelle unabweislich, weil ohne dies das παραβάτης des vorhergehenden Verses durchaus nicht erklärt werden könnte. Auch die passive Natur des verbum fin. ἀπέθανον passt hierzu aufs Beste. Es muss gestattet sein, diese passive Construction ohne Sinnveränderung in die activische zu verwandeln. Dann erhalten wir: ὁ νόμος ἀπέκτεινέ με, oder, wenn wir die Ausdrucksweise von Ro. 7, 4 zu Hülfe nehmen, ὁ νόμος ἐθανάτωσέ με. Die Modalität ist in der letzteren

Digitized by Google

St. sogleich hinzugefügt in den Worten *διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ*, wofür wir mit Zugrundlegung des Wortlauts unserer St. wieder sagen können: *διὰ τοῦ σταυροῦ τοῦ Χριστοῦ* (v. 20 a). So erhalten wir den vollständigen Ausdruck: *ὁ νόμος ἀπέκτεινέ με διὰ τοῦ σταυροῦ τοῦ Χριστοῦ*, d. h., das Gesetz tötete mich vermittelst des Kreuzestodes Christi, indem es nämlich diesen bewirkte. In welchem Zusammenhang der Tod Christi mit dem Gesetz steht, erfahren wir aus c. 3, 13. Danach ist derselbe die freiwillige Uebernahme des Fluchs, den das Gesetz über die Sünde ausgesprochen hatte, und der das Todesurteil war für uns, die Sünder (c. 3, 10). Dieses Urteil wendete Christus von uns ab, indem er es freiwillig an sich vollziehen liess. So hat also das Gesetz durch seinen Fluch den Tod Christi bewirkt. In diesem hat es aber uns, die wir in Christus vertreten waren und mit ihm starben (vgl. unt. zu v. 20) tötlich getroffen, und damit hat es erreicht, worauf sein Fluch abzielte, unsere Vernichtung. Also gilt: *διὰ νόμου ἀπέθανον*.

Inwiefern hat nun aber das Gesetz uns dadurch von sich befreit? — Um dies zu verstehen, ist das eben Erläuterte mit dem vorher entwickelten Gedankengang zu verbinden. Getroffen hat nämlich das Gesetz das vorchristliche Ich, das ihm unterworfen war, den *παλαιὸς ἄνθρωπος*, die *σὰρξ ἁμαρτίας*. Diese wurde (nicht befreit, sondern) vernichtet. Nun hatte aber der Tod Christi noch eine ganz andere Bedeutung: durch die Einheit mit Christus, vermöge deren wir mit ihm starben, ward zugleich ein neues Ich an die Stelle des alten, dem Fluch des Gesetzes anheimgefallenen, gesetzt, welches mit dem Gesetz, das nur für den sarkischen Zustand gegeben war, nichts gemein hat, sondern für Gott lebt. Indem also das Ich mittels des Todes Christi sein altes Wesen dem Gesetze preisgibt, sich selbst aber in einen neuen, höheren Zustand hinüber rettet, wird es in seiner Vernichtung zugleich befreit. Wir blieben dem Gesetze unterworfen, so lange wir lebten (*ὁ νόμος κυριεύει τοῦ ἀνθρώπου, ἐφ' ὅσον χρόνον ζῇ* Ro. 7, 1), d. h., so lange wir als das alte Ich lebten. Indem das Gesetz aber mit seinem Fluch nicht ruhte, bis es das alte Ich selbst getötet hatte, hat es seine Herrschaft selbst beendet, dadurch, dass es sich des Untertans beraubte. Durch Gottes Gnadentätigkeit fiel nun der Vollzug so aus, dass der bisherige Untertan des Gesetzes in ein anderes, freieres Land gerettet wurde, wo ihn die Herrschaft des Gesetzes nicht mehr erreicht, wo er unmittelbar Gott angehört. Also ist die Befreiung vom Gesetz in letzter Linie des Gesetzes eigenes Werk; und da sie, wie gezeigt, durch Tod hindurchführte, so gilt nunmehr: *διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον*.

In welchem Lichte erscheint von hier aus das *παραβάτης* in v. 18? — In eigentlicher Bedeutung heisst ja „ein Gesetz übertreten“ s. v. a. dieser oder jener einzelnen Bestimmung *(ἐντολή)* desselben zuwiderhandeln. Diese engere Bedeutung ist den vorhergehenden Erörterungen zufolge hier ausgeschlossen. Die Uebertretung liegt vielmehr in der Aufhebung einer Wirkung des Gesetzes im Ganzen. Die Tötung des sarkischen Menschen durch den Fluch und die dadurch geschaffene Tatsache der Befreiung wird aufgehoben durch die Wiederaufrichtung des Gesetzes, durch welche erklärt wird, dass der sarkische Mensch noch lebe; d. h.: ein vom Gesetz tatsächlich beendigter Zustand wird festzuhalten versucht, indem man die Voraussetzungen dieses Zustandes fortfährt als bindende Normen zu betrachten. Dadurch entsteht ein mit dem Gesetz im Widerspruch stehendes Handeln, und da dieses nun eben in der Befolgung des Gesetzes nach seinen einzelnen Bestimmungen besteht, so stellt sich das

Digitized by Google

befremdliche Verhältnis heraus, dass die Befolgung des Gesetzes im Einzelnen ein Zuwiderhandeln gegen das Gesetz, als Ganzes betrachtet, bedeutet. Blicken wir von hier aus zurück auf die allgemeine Formel, auf die oben (S. 15) der Inhalt des v. 18 gebracht wurde: „Befolgung des Gesetzes ist Verletzung des Gesetzes", so löst sich das Paradoxe desselben jetzt dadurch, dass das Wort „Gesetz" im Subjekt eine andere Bedeutung hat als im Prädikat. Dort ist damit die Summe seiner Bestimmungen, das Materielle seiner Forderungen, kurz, sein positiver Inhalt gemeint; hier dagegen die Gesammtrichtung und der Erfolg seines Wirkens. Es wollte den (sarkischen) Menschen entweder bessern (*ἡ ἐντολὴ ἡ εἰς ζωήν* Ro. 7, 10), oder es musste ihn vernichten. Da das Erstere sich als unmöglich herausstellte, (*τὸ ἀδύνατον τοῦ νόμου* Ro. 8, 3), so musste es seiner Natur nach auf das Letztere hinarbeiten. Diesen Zweck erreichte es im Tode Christi, und damit ist seine Tätigkeit beendet. Wer sie wieder anregt, der nimmt dem Gesetz den einzigen Erfolg, den es hatte und haben konnte, der handelt ihm also zuwider. Damit ist das *παραβάτης* gerechtfertigt und zugleich erklärt — erklärt dahin, dass es die weitere Bedeutung des Zuwiderhandelns überhaupt hat, aber eines Zuwiderhandelns, welches schlimmer ist, als die Uebertretung eines einzelnen Gebotes, weil es die Aufhebung des Gesetzeswillens im Ganzen ist.

Das Ergebnis der vorstehenden Untersuchung ist, dass das Gesetz aufhörte, weil in dem Menschen ein neuer Zustand geschaffen wurde, in den es nicht mehr passte. Jenes Negative ist die Folge dieses Positiven und kann daher nur im Zusammenhang mit diesem erörtert und verstanden werden. Diesen Zusammenhang bringt auch unsere Rede zum deutlichen Ausdruck, indem sie sofort dazu übergeht, das Werden des neuen Zustandes als eine notwendige Wirkung des Glaubens an Christus aufzuzeigen.

v. 20. 21. „Mit Christus bin ich gekreuzigt; es lebe aber nicht mehr ich, es lebt vielmehr in mir Christus; sofern ich aber jetzt noch lebe im Fleisch, lebe ich im Glauben, nämlich an den Sohn Gottes, der mich liebte und sich für mich hingab. Ich tilge nicht die Gnade Gottes; denn wenn durch's Gesetz Gerechtigkeit kommt, so starb folglich Christus umsonst."

Die rückwärts begründende Kraft des *Χριστῷ συνεσταύρωμαι* ist ermittelt. Jetzt kommt es darauf an, seinen Zusammenhang mit dem Folgenden nachzuweisen. Für diesen Zweck ist zunächst die Bedeutung des Ausdrucks an und für sich zu untersuchen. Gehen wir aus von 2. Cor. 5, 15: *εἰ εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, ἄρα οἱ πάντες ἀπέθανον.* Hier ist der reine Begriff der Stellvertretung ausgesprochen: „wenn Einer an Stelle[1]) Aller gestorben ist, so sind mithin sie Alle gestorben." Natürlich; denn da der Eine die Gesammt-

[1]) Mit Unrecht leugnet Meyer (zu Ro. 5, 6; 1. Cor. 15, 3), dass *ὑπέρ* überhaupt die Bedeutung „anstatt" bei Paulus habe. An dieser Stelle kann sie garnicht entbehrt werden. Ebenso unzweideutig ist sie vorhanden Philem. 13 (*ὑπὲρ σοῦ*); in 2. Cor. 5, 20 (*ὑπὲρ Χριστοῦ*) scheint sie mir durch den Begriff des *πρεσβευτής*, der an Stelle seines Auftraggebers steht, gefordert zu werden, auch in Gal. 3, 13 glaube ich ohne sie dem Zusammenhang nicht gerecht werden zu können. An anderen Stellen, wie 2. Cor. 5, 21; Ro. 5, 6 vermischt sie sich mit der Bedeutung „zum Besten", wie im lat. pro. In der Verbindung *ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν* ist es völlig gleichbedeutend mit *περί* (1. Cor. 15, 3), solche Stellen beweisen nichts gegen die Bedeutung „an Stelle".

Digitized by Google

heit vorstellt, so ist seine Tat ihre Tat. In Christus — das will der Vers sagen — haben Alle den Sühntod für die Sünde erlitten. Indess würde das nach gewöhnlichem Sprachgebrauch doch nur bedeuten: es ist so gut als hätten sie ihn erlitten, oder: sie haben ihn gleichsam erlitten. Die stellvertretende Kraft beruht dabei auf der Absicht, die Christus bei seinem Sterben hatte, die Stelle Aller zu vertreten und ihre Sünde zu sühnen. Ferner gehört dazu, dass auch die übrigen Beteiligten auf diese Absicht eingehen. Von Seiten Gottes steht dies von vornherein fest, denn das ganze Werk Christi ist ja eine Veranstaltung seiner Gnade (Ro. 3, 24; 1. Cor. 1, 30; al.); von Seiten des Menschen ist eine tätige Mitwirkung zur Verwirklichung der Absicht freilich ausgeschlossen, es bleibt ihm nichts übrig als das zu seinem Besten und an seiner Stelle Geschehende mit allen Voraussetzungen und Wirkungen anzunehmen. Solches Verhalten nennt Paulus *πίστις*, Glauben, welcher in sich schliesst 1) die Anerkennung, dass die Sünde gesühnt werden musste, er selbst aber dazu unfähig war, 2) das Vertrauen, dass durch Christi stellvertretende Tat die Sünde in Gottes Augen wirklich gesühnt sei, ihm daher nicht weiter als Schuld angerechnet und darum auch nicht weiter bestraft werde, kurz: dass sie ihm vergeben sei. Daraufhin wird sie ihm vergeben. Warum? Weil er auf Grund jener Anerkennung (sub 1) angesehen wird, als habe er selbst die Sühnung geleistet — die Folge derselben würde ja auch gewesen sein, dass er sie geleistet hätte, wenn er nämlich dazu im Stande gewesen wäre — dadurch das bisherige negative Verhältnis zu Gott (*ἔχθρα εἰς θεόν*) aufgehoben und sich in jenes positive Verhältnis zu ihm gestellt (*εἰρήνη πρὸς τὸν θ.*), in welchem eigentlich nur diejenigen zu Gott stehen können, deren sittliche Beschaffenheit dem Willen Gottes entspricht, d. h. welche *δίκαιοι*, Gerechte, sind. Gott behandelt also diesen Menschen tatsächlich als einen Gerechten, obwohl er es an sich nicht ist; in Folge dessen gilt er auch von nun an als gerecht, aber seine Gerechtigkeit ist nur vorhanden in der Betrachtungsweise Gottes und heisst darum ausdrücklich eine angerechnete (Ro. 4, 3); ihr Inhalt ist nicht eine positive Eigenschaft, sondern das Negative: die Nichtanrechnung und Vergebung der Sünde seitens Gottes (Ro. 4, 6. 7). So wird der Mensch gleichsam gerecht, wie er in Christus gleichsam für seine Sünde gestorben ist. Wir können dies die ideelle Stellvertretung und Rechtfertigung (*δικαίωσις*) nennen, weil ja Alles seine Wirklichkeit nur in der Absicht Christi und in der Betrachtungsweise Gottes hat. Dieselbe bezieht sich bloss auf die Schuld der vergangenen Vergehungen (*προγεγονότα ἁμαρτήματα* Ro. 3, 25). Damit aber die Entwickelung nicht immer wieder von vorn anfangen müsse, kommt es jetzt darauf an, die Gerechtigkeit aus einer bloss angerechneten zu einer wirklichen, aus dem Begriff eines Verhältnisses zu Gott (*εἰρήνη πρὸς τὸν θ.* Ro. 5, 1) zu dem Begriff eines menschlichen Seins zu machen. Hierzu gehört nach des Paulus Lehre nichts Geringeres, als eine völlige Umschaffung des Menschen: aus dem *παλαιὸς ἄνθρωπος* muss eine *καινὴ κτίσις* (2. Cor. 5, 17; Gal. 6, 15) werden. Das Merkmal des alten Menschen ist nun, wie wir sahen, die *σὰρξ ἁμαρτίας*, die Herrschaft der schrankenlosen Sinnlichkeit, die dem Gesetz, weil es geistig ist, nicht zu entsprechen und darum die Gerechtigkeit nicht zu erreichen vermag (Ro. 8, 7. 8). Das Merkmal, wodurch sich der neuzuschaffende Zustand vom alten unterscheidet, ist das *πνεῦμα*: der Geist, in Kraft dessen der Mensch den Inhalt des geistigen Gesetzes erfüllt und so die Gerechtigkeit verwirklicht (Ro. 8, 4), deren Frucht

Digitized by Google

der ἁγιασμὸς, die Heiligung, ist (Ro. 6, 18. 19. 20. 22). Die Formel der Umschaffung lautet also: der ἄνθρωπος σαρκικός (1. Cor. 3, 3 cf. ὁ κατὰ σάρκα ὤν Ro. 8, 5; oder σάρκινος Ro, 7, 14, 1. Cor. 3, 1 cf. ὁ ἐν σαρκὶ ὤν Ro. 8, 8) muss zum ἄνθρωπος πνευματικός (1. Cor. 2,15; 3, 1 al. = ὁ κατὰ πνεῦμα oder ἐν πνεύματι ὤν Ro. 8, 5. 9) werden.

Fragen wir zuerst nach dem Wesen des neuen Merkmals. Was ist das πνεῦμα? — An sich selbst lässt es sich nicht definiren, weil es keine Kategorie gibt, unter die es gestellt werden kann. Wir können es nur entweder von seinem Gegenteil unterscheiden und sagen, es sei das Gegenteil von σάρξ; oder es nach seinem Ursprung bezeichnen, und da lässt sich nur sagen, dass es das Wesen Gottes ist: Gott ist eben der reine auf sich selbst gestellte Geist, der den Grund seines Lebens in sich hat. Darum ist das πνεῦμα auch der selbstständige Urquell des Lebens, der in sich lebt und ausser sich Leben weckt, und Paulus nennt es darum, wo er sein Wesen durch ein besonderes Attribut ausdrücken will, schlechtweg ζωοποιοῦν (1. Cor. 15,45). Wollen wir das Leben des Geistes nach seinem Inhalt bezeichnen, so können wir nur wieder sagen: es ist das Leben Gottes, dessen Normen hier und da durch Offenbarung in die irdische Welt hineinschienen (so im Gesetz, in Christi Lehre etc.). Bemühen sich Menschen, diese Normen in der irdischen Welt zu verwirklichen, so entsteht das, was wir das sittliche Leben nennen, dessen Begriff die Ueberwindung ungöttlicher Antriebe in sich schliesst [1]). Um daher das göttlich-geistige Leben im Unterschiede von dem auf Erden einheimischen sinnlich-natürlichen zu bezeichnen und an einer uns bekannten Grösse zu messen, können wir es auch das sittliche Leben schlechthin, das πνεῦμα den Quell und die Kraft dieses Lebens nennen. Das Merkmal des neuen Menschen lässt sich demnach bezeichnen als die Kraft des sittlichen Lebens oder desjenigen Lebens, welches dem göttlichen gleichartig ist.

Fragen wir weiter: woher kommt dem Menschen das neue Merkmal? — so ist die Antwort: aus Gott (2. Cor. 5, 18; 1. Cor. 1, 30) — aber durch die Vermittlung Christi. Wer ist Christus? — Sehen wir uns die Stellen an, in denen Paulus von Christus spricht, wie er an und für sich ist, so finden wir, dass er einerseits (1. Cor. 15, 45 ff.) sein Wesen mit dem Worte πνεῦμα bezeichnet, das sonst nur von Gott ausgesagt wird; also ist Christus hierin gleichen Wesens mit Gott, und dies besagt auch der bildliche Ausdruck υἱὸς τοῦ θεοῦ (vgl. Ro. 1, 4 υἱ. τ. θ. κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης); andererseits bezeichnet er ihn auch nach seinem präexistenten Wesen als ἄνθρωπος (1. Cor. l. l.): beides zusammen ergibt den Begriff des πνευματικὸς ἄνθρωπος oder, nach seinem Ursprung bezeichnet, des ἄνθρ. ἐπουράνιος (ib. v. 47). Demnach ist Christus seinem ursprünglichen Wesen nach das, was die Menschen durch Umschaffung erst werden sollen, nämlich πνεῦμα. Andererseits wird er, um in die geschichtliche Menschenwelt einzutreten, das, was die Menschen von Anfang an sind: σάρξ. Indem er so das Wesen des πνεῦμα mit der Erscheinungsform der σάρξ verbindet, zeigt er das der Menschheit von Anfang an gesetzte Problem als geschichtlicher Mensch in sich urbildlich verwirklicht: mit den Mitteln der Sinnlichkeit erschafft er ein reines Leben des Geistes inmitten der Sinnenwelt. In ihm ist demnach die σὰρξ geworden, was sie ihrer anfänglichen Bestimmung gemäss sein sollte: blosse sinnliche Organisation; er hat sie zwar als wahrhaftige σὰρξ

[1]) Vgl. die Formel dafür Ro. 8, 13: πνεύματι τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦν.

Digitized by Google

ἁμαρτίας angenommen (Ro. 8, 3 ἐν ὁμοιώματι)[1], allein das Attribut ἁμαρτία blieb im Stadium der Möglichkeit, durch das Gegengewicht des πνεῦμα ward seine Entwickelung zur Wirklichkeit hintangehalten, und so blieb Christus tatsächlich μὴ γνοὺς ἁμαρτίαν (2. Cor. 5, 21). — Welches ist nun sein Verhältnis zu den übrigen Menschen? Um dies zu verdeutlichen, vergleicht ihn Paulus mit Adam (Ro. 5, 12 ff., 1. Cor. 15, 45 ff.). Adam ist ihm nicht nur Anfänger, sondern Gattungstypus der von ihm abstammenden und nach ihm geschaffenen natürlich-sinnlichen Menschheit — ebenso ist Christus nicht nur der Anfänger (πρωτότοκος Ro. 8, 29 al.), sondern Typus der nach ihm umzuschaffenden geistig-sittlichen Menschheit. Typus kann nun soviel heissen als Musterbild oder Modell. Der Begriff des Musterbildes ist der des vollkommensten Exemplars, nach dessen Zügen andere derselben Gattung geformt werden sollen. Es existirt als ein einzelnes Ding neben seinen Nachbildern. Typus kann aber auch soviel bedeuten, als Gattungsbegriff. Der Gattungsbegriff ist das Allgemeine, welches in allen Individuen der Gattung vorhanden ist. Er ist in keinem vollkommensten Exemplar verwirklicht, liegt überhaupt nicht in concreter Erscheinung für die Anschauung vor, sondern existirt in seinem Fürsichsein eben nur als Begriff in der Vorstellung. In der Wirklichkeit existirt er zwar auch, aber seine Merkmale sind veräussert und zu untrennbarer Einheit verbunden mit den zufälligen Merkmalen des Individuums. Obwohl nun beide Bedeutungen eigentlich einander ausschliessen, so vereinigt sie Paulus doch in dem Begriff, den er sowohl von Adam als von Christus hat. Denn einmal betrachtet er beide, wie natürlich, als persönliche geschichtliche Einzelwesen (Individuen). Als solche stehen sie beiderseits als „der Eine“ (ὁ εἷς) den vielen (οἱ πολλοί, οἱ πάντες) Individuen ihrer Gattung gegenüber, und zwar als deren vollkommenste Exemplare, welche die Idee der Gattung am vollständigsten in sich verwirklichen und darum mustergültig sind für die übrigen. In dieser Beziehung können wir sie beide ideale Individualitäten nennen. Andererseits sind sie begriffliche Allgemeinwesen, deren Verhältnis zu den Vielen durchaus nach Analogie des logischen Verhältnisses des Begriffs zu den darunter fallenden Einzeldingen verstanden werden muss: in sofern wird in ihnen die Gattung nicht bloss ideell repräsentirt, sondern realistisch als Concretum angeschaut, sie verkörpern ihre Gattung wirklich und leibhaftig (als concrete Idee), sie sind die Gattung, und die vielen Individuen derselben sind nur verschiedene Entfaltungen ihres persönlichen Wesens. Aufs Deutlichste stellt sich dies dar, wenn Paulus die Gesammtheit der an Christus glaubenden den „Leib Christi“ oder auch geradezu „den Christus“ nennt (1. Cor. 10, 17; 12, 12. 28 al.). Wir können beide in dieser Beziehung geradezu individualisirte Ideen nennen. Sofern wir nun bisher in den Umfang des Begriffs der in Adam verkörperten Gattung fielen, waren wir σαρκικοί; wenn wir in den Geltungsbereich des in Christus verkörperten Gattungsbegriffs eintreten, werden wir πνευματικοί. Aus dem Umfang des Adamstypus in den des Christustypus einzutreten, ist demnach die Aufgabe, auf welche sich die Formel, die wir oben für die Umschaffung des Menschen fanden, zurückführt. Wörtlich ausgedrückt findet sich dieselbe 1. Cor. 15, 49: καθὼς ἐφορέσαμεν τὴν εἰκόνα τοῦ χοϊκοῦ, φορέσομεν καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου, wobei man sich erinnern muss, dass auch Plato die Dinge Abbilder

[1]) Die Erklärung von ὁμοίωμα s. b. O. Pfleiderer, Paulinismus S. 153 f.

Digitized by Google

(εἰκόνας) der Ideen nennt. — Diese Aufgabe hat eine doppelte Ansicht: negativ bedeutet sie das Ablegen des Adamstypus — ἀπεκδύσασθαι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον (Col. 3, 9); positiv das Annehmen des Christustypus — ἐνδύσασθαι Χριστὸν (Gal. 3, 27) oder τὸν νέον ἄνθρωπον (Col. 3, 10).

Wie vollzieht sich nun der Uebertritt vom einen zum anderen? Da in Christus die Gattung zum Individuum geworden ist, so bedeutet „in den Christustypus eintreten" s. v. a. in die persönlich-concrete Einheit mit Christus eintreten, und dies geschieht nach Paulus durch den Glauben. Da einerseits Adam, andererseits Christus den Begriff der Menschheit leibhaftig verkörpern, so ist die Folge, dass, was sie tun oder erwerben, in ihnen eigentlich die Gattung tut oder erwirbt. Darum sündigte in Adam eigentlich und wirklich, nicht bloss gleichsam, die Menschheit, und darum starb in Christus die Menschheit eigentlich und wirklich, nicht bloss gleichsam. So vertieft sich für 2. Cor. 5, 17 der Begriff der ideellen zu dem einer realen Stellvertretung, sofern die ganze Menschheit in ihren beiden typischen Vertretern realiter gegenwärtig ist. In der Gattung sind nun aber die Individuen a priori doch nur der blossen Möglichkeit nach mitgesetzt, noch nicht als für sich bestehende wirkliche Wesen. Darum sind die Taten Adams oder Christi für sie einstweilen nur intelligible Taten, die sie eben im Zustand blosser Möglichkeit ausführten; nun kommt es darauf an, dass sie auch als wirkliche Einzelwesen, wenn nicht das Materielle derselben wiederholen, doch mindestens in deren Wirkung durch ein persönliches Tun eintreten. In Bezug auf Adam geschieht dies durch die natürliche Geburt, weil unser ganzes Verhältnis zu ihm auf dem Gebiet des Natürlichen liegt; bei Christus, zu dem unser Verhältnis auf dem geistigen Gebiet liegt, durch eine geistige Tat, und diese ist eben die πίστις. Die πίστις ist derjenige Akt, durch welchen der Einzelne in den Umfang des Begriffs des geistigen Menschen eintritt und dadurch Alles, was dieser getan und erworben, auf sich bezieht; sie ist dies, weil sie der Akt (und der Zustand) der persönlich-concreten Wesensvereinigung mit Christus ist. Auch hierfür findet sich bei Paulus der wörtliche Ausdruck, wenn er Ro. 6, 6 als unmittelbare Folge der Taufe (die bei ihm durchaus nur als Bekundung des Glaubens gilt cf. 1. Cor. 1, 14—17) bezeichnet, dass wir σύμφυτοι („concreti") γεγόναμεν [1]). So hat sich auch der Begriff der πίστις dem neuen Zusammenhang entsprechend gegen früher vertieft (vgl. S. 21). Freilich ist erst die formale Definition gefunden; der psychologische Gehalt der πίστις wird sich später ergeben.

Von hier aus löst sich die gestellte Aufgabe zunächst nach ihrer negativen Seite. Wer nämlich durch den Glauben mit Christus eins geworden ist, auf den ist die Kraft seines Todes individuell bezogen, und zwar (auf Grund der realen Stellvertretung) in dem Sinne, dass von ihm geradezu gesagt werden muss, er sei am Kreuze mit Christus gestorben: Χριστῷ συνεσταύρωμαι. Was nun an Christus starb, das war sein Anteil an der Adamsnatur: seine σάρξ. Da aber Christus überhaupt ein typisches Wesen, so hat Alles an ihm typische d. h. allgemeine Bedeutung: in seiner σάρξ ist darum die menschliche σάρξ schlechthin anwesend (vgl. ἐν τῇ σαρκί Ro. 8, 3): die menschliche σάρξ war in Adam entartet zur

[1]) Ergänze Χριστῷ nach den Formeln Χριστὸν ἐνδύσασθαι, πάντες ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ etc., den Dativ ὁμοιώματι fasse ich als einen Dativ der Beziehung (Winer, Gr. p. 202).

Digitized by Google

σὰρξ ἁμαρτίας, und als solche ist sie nun wieder in Christi Kreuzestod gestorben, mit ihr ist die Sünde, ihr Accidens, vernichtet (Ro. 8, 3). Durch den Glauben wird diese Tatsache auf den Einzelnen bezogen; wer an Christus glaubt, dessen σὰρξ ἁμαρτίας ist am Kreuze mit vernichtet, der hat den Adamstypus abgelegt, der lebt gar nicht mehr als das alte Ich, das sich wesentlich als sinnliches fühlte (ζῶ οὐκέτι ἐγώ), dessen früheres Selbstbewusstsein mit seinem alten Inhalt (Ro. 7, 14 ἐγὼ δὲ etc.) ist verschwunden (τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν 2. Co. 5, 17). Diese Ablegung des Adamstypus gilt freilich nur, sofern derselbe einen sittlichen Zustand bezeichnet. Die σάρξ lebt in der äusserlich-natürlichen Bedeutung weiter (vgl. ὃ νῦν ζῶ ἐν σαρκί), nur als σὰρξ ἁμαρτίας ist sie tot. Im Sinne einer äusseren Tatsache wurde ihre Vernichtung ein für allemal d. i. principiell für den ganzen Umfang des Menschengeschlechts in Christus vollzogen (vgl. Ro. 6, 10 ἐφάπαξ), alle Anderen stellen sich durch den Glauben nur unter die Wirkung dieses Vollzugs, den sie dann auf dem Boden ihres sittlichen Seins an sich erleben. Das Wirkliche an diesem Erlebnis ist die reale Scheidung zwischen σάρξ und ἁμαρτία (ἀπεθάνομεν τῇ ἁμαρτίᾳ Ro. 6, 1) durch Uebertragung der Kraft des Todes Christi als Tötung der σάρξ auf den, der sich durch innere Einigung mit Christus in den Umfang seines Werkes gestellt hat. Es ist also eigentlich bloss das Aufhören eines Zustandes (ἁμαρτία) damit bezeichnet, den Paulus in Ausdrücken wie σὰρξ ἁμ., παλαιὸς ἄνθρωπος hypostasirt und darum mit Verben wie συσταυρωθῆναι, ἀποθανεῖν verbinden kann. — Dieser ganze Gang der Sache ist ausgesprochen in folgender Reihe von Sätzen:

I. Ro. 6, 10. Χριστὸς τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανεν ἐφάπαξ.
Ro. 8, 3. Ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας.. κατέκρινε τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί.
2.Cor. 5,15. εἰ εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, ἄρα οἱ πάντες ἀπέθανον.

II. Gal. 3, 27. ὅσοι εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε.
Ro. 6, 5. σύμφυτοι γεγόναμεν (sc. Χριστῷ).
Ro. 6, 6. ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος συνεσταυρώθη, ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας.
Ro. 6, 4. συνετάφημεν αὐτῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος.
Gal. 2, 20. Χριστῷ συνεσταύρωμαι.
Ro. 6, 1. ἀπεθάνομεν τῇ ἁμαρτίᾳ.
Gal. 2, 20. ζῶ οὐκέτι ἐγώ.
Ro. 8, 9. ὑμεῖς οὐκ ἐστε ἐν σαρκί (prägnant für σαρκὶ ἁμαρτίας).

In unsrer Stelle wird das Ergebnis der Glaubensvereinigung mit Christus nach der negativen Seite ausgesprochen in den Worten ζῶ οὐκέτι ἐγώ. Das ἐγώ ist hier s. v. a. αὐτὸς ἐγώ in Ro. 7, 25: der Mensch an und für sich, wie er ist von Natur, nach Adams Typus geschaffen, beherrscht von der Sinnlichkeit. Als solcher, sagt der Apostel, lebe ich jetzt gar nicht mehr, d. h. die Sinnlichkeit hat aufgehört die sittliche Richtung meines Lebens zu bestimmen. An dieselbe Tatsache der Einbeziehung seines Ich in die Einheit der Person Christi knüpft sich aber auch die Erfüllung der gestellten Aufgabe nach der positiven Seite. Von dem σύμφυτοι γεγόναμεν ist darum wieder auszugehen. Es ist damit ein Zustand der Wechselbeziehung mit Christus gesetzt, für den Paulus auch einen Doppelausdruck hat: er

Digitized by Google

bezeichnet ihn von unsrer Seite als ein εἶναι ἐν Χριστῷ [1]), von Seiten Christi als εἶναι ἐν ἡμῖν (Ro. 8, 10 εἰ δὲ Χριστὸς ἐν ὑμῖν). Beide Ausdrücke beziehen sich zunächst wieder auf das Verhältnis des Einzelnen zur Allgemeinheit der Gattung, in deren Begriffsumfang der Einzelne fällt, und die selbst den Einzelnen inhärirt. Das ist aber das Eigentümliche, dass hier das Verhältnis zur Gattung zugleich ein Verhältnis von Person zu Person ist, beides lässt sich nur für die logische Betrachtung trennen. Das persönliche Verhältnis herrscht vor in denjenigen Ausdrücken, wo für die einfache Copula (εἶναι ἐν) das energischere Wort ζῆν ἐν gesetzt ist, wie an unsrer Stelle. Dadurch wird das Verhältnis blosser Wechselbeziehung zu einem Verhältnis lebendiger Wechselwirkung. Indess mit Unterschied. Paulus sagt nur von Christus: ζῇ ἐν ἐμοί (ἡμῖν etc.); von sich — also überhaupt vom Menschen — sagt er bloss: ἐν πίστει ζῶ τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ. Dies hat seinen Grund in folgendem Gedankenzusammenhang. Für ein Verhältnis so inniger Wechselwirkung zwischen zwei Personen, wie es in dem Wort σύμφυτοι γεγόναμεν angedeutet liegt, ist eigentlich das Begriffswort „Liebe" vorhanden. Warum macht nun Paulus nicht die Liebe zum Angelpunkt unseres Verhältnisses zu Christus? Darum, weil in der Liebe auf beiden Seiten sowohl ein Empfangen als auch ein Geben stattfindet. In dem Verhältnis zu Christus aber ist der Mensch nur empfangend, sein Beitrag dazu besteht ja gerade in dem Aufgeben seines Eigenseins (ζῶ οὐκέτι ἐγώ), in der Hingabe und Oeffnung der ganzen Persönlichkeit für die Einwirkung Christi. Umgekehrt ist Christus bloss gebend; er nimmt nicht unser Wesen an, sondern er teilt uns sein Wesen mit: er verhält sich in uns rein wirkend. Sehr passend gebraucht daher Paulus für Christi Sein in uns das Wort ζῆν, denn im Leben liegt eben der Begriff des wirksamen Seins, der ἐνέργεια. Und ebenso passend ist es, wenn er, um die psychologische Energie, die sich in der Gesammttätigkeit Christi für uns kundgibt, zu bezeichnen, das Wort ἀγάπη anwendet (so gleich a. u. St. τοῦ ἀγαπήσαντος von seinem irdischen Erlösungswerk, und so Ro. 8, 35 ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ von seiner Tätigkeit zur Rechten Gottes vgl. v. 34), denn obwohl zur Liebe unter Menschen wegen der gegenseitigen Bedürftigkeit auch Empfangen gehört, so ist das Geben doch immer das Wesentlichere. Wo Paulus freilich die Liebe Christi ausdrücklich als rein gebende bezeichnen will, hat er das eigentlichere Wort χάρις (z. B. Gal. 1, 16). — Wenn er dagegen den Beitrag des Menschen zu dem Verhältnis mit Christus von der psychologischen Seite bezeichnen will, so hat er ganz gleichmässig das Wort πίστις, welches ganz sichtbar eben die blosse Hingabe, gleichsam das Sichselbstanvertrauen an Christus (se credere Christo) bezeichnen soll. Will man die πίστις mit einer genauen psychologischen Formel bezeichnen, so wird man sagen müssen, sie sei eine gleichmässige und angespannte Richtung des Willens auf Christus, womit man den merkwürdigen Ausdruck 2. Cor. 3, 18: τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα zusammenhalten darf, wo eben die beständige Spannung des Willens sehr fühlbar in dem Verhältnis des part. praes. zum praes. des verb. finit. liegt. Dagegen ζῆν ἐν Χριστῷ im eigentlichen Sinne kann Paulus vom Menschen nicht sagen, und wo er dennoch dieses Verbum auf den Menschen in seinem Verhältnis zu Christus anwendet, da

[1]) Dieser Ausdruck ist ihm sehr geläufig: ὁ ἐν Χριστῷ (ὤν) ist als Subst. geradezu = der Christ, als Adj. = christlich.

Digitized by Google

ist es eben kein Leben mit dem Begriff des Wirkens, sondern ein Leben mit dem Nebenbegriff der Selbsthingabe, und diese nähere Bestimmtheit wird dann auch ausdrücklich mit angegeben, wie es eben in u. St. geschieht durch die Verbindung *ἐν πίστει ζῶ*, oder 2. Cor. 5, 15 in anderer Weise durch die Verbindung *ζῆν τῷ ὑπὲρ αὐτῶν ἀποθανόντι* (vgl. oben zu *ἵνα θεῷ ζήσω* v. 18). Nun lässt sich nicht leugnen, dass Paulus den Ausdruck *ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ* auch im Sinne des ge. obj. = „Liebe zu Christus" gebraucht[1]). Und allerdings ist ja die die Selbsthingabe, wenn sie auch Christus an sich nichts gibt, ohne eine der Liebe verwandte Regung nicht möglich, wie ja z. B. auch die Dankbarkeit ohne eine solche nicht sein kann. Es wird aber damit doch immer nur eine begleitende Regung, nicht das Wesen der Sache bezeichnet, und dem entsprechend kommt der Ausdruck nur selten und beiläufig vor. Auch hat er immer etwas von Uebertragung aus menschlichen Verhältnissen und darum etwas Bildliches an sich. Recht eigentlich wird er dagegen gebraucht, wo es sich um das Verhältnis von Mensch zu Mensch handelt, daher in dem kurzen Worte *πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη* (Gal. 5, 6) die verschiedene objektive Beziehung der beiden Substantive gar nicht ausgedrückt zu werden brauchte, sie verstand sich von selbst.

Das positive Resultat des mit *σύμφυτοι γεγόναμεν* bezeichneten Zustandes ist also: *ζῇ ἐν ἐμοὶ Χριστός*. Hier tritt nun in Kraft, was Paulus 2. Cor. 3, 17 sagt: *ὁ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν*: Christus ist der Geist, und als solcher lebt er in uns. Daher für dieselbe Sache auch gesagt wird: *πνεῦμα Χριστοῦ ἔχειν* (Ro. 8, 9), oder — da der Geist Christi derselbe ist wie der Geist Gottes — *τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν* (Ro. 8, 9. 10). Dies wird dann wieder erklärt durch *πνεύματι θεοῦ ἄγεσθαι* (Ro. 8, 14). Durch die wirksame Einwohnung Christi wird der Geist Gottes die bestimmende innere Triebkraft unseres Lebens, und so entsteht in uns ein Leben des Geistes, für welches unser sinnliches Leben nur mehr die äussere Form, die organisatorische Unterlage ist, (*ὃ*[2]) *νῦν ζῶ ἐν τῇ σαρκί* v. 20, vgl. mit 2. Cor. 4, 11: *ἵνα ἡ ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ φανερωθῇ ἐν τῇ θνητῇ σαρκὶ ἡμῶν*). Und so ist durch die Einwohnung Christi im Menschen diejenige Kraft aufgegangen, welche wir oben als das Merkmal des neuen Zustandes erkannten: das *πνεῦμα*. Wer es besitzt, der ist zur *καινὴ κτίσις* umgeschaffen, der fällt als *ἄνθρωπος πνευματικός* unter den Begriff der Christusgattung: *φορεῖ τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου*.

Πνεύματι ἄγεσθαι stellt sich aber äusserlich dar als *κατὰ πνεῦμα περιπατεῖν* (Ro. 8, 4): nach der Richtschnur des Geistes leben. Und da hier derselbe Geist als Kraft zur Erscheinung kommt, der sein Wesen im Gesetze als Forderung aussprach[3]), so bewegt sich das Leben des Menschen nunmehr wirklich in den vom Gesetz vorgeschriebenen Bahnen: er erfüllt die Forderung des Gesetzes (*τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου* Ro. l. c.), und so ist seine sittliche Beschaffenheit dem Gesetze entsprechend. Mithin ist er jetzt *δίκαιος* nicht mehr bloss im Sinne der angerechneten, sondern der wirklichen Gerechtigkeit.

---

[1]) So gleich im Zusammenhang der letztgenannten Stelle (v. 14). Hier ist das *σωφρονεῖν* (v. 13) begründet auf die *ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ*, und diese äussert sich wieder in dem *ζῆν τῷ ἀποθανόντι*. Die drei einander tragenden Begriffe (*σωφρονεῖν*, *ἀγάπη*, *ζῆν*) müssen dasselbe Subjekt haben, und dies ist bei *σωφρονοῦμεν* vorher angegeben (Paulus), also muss *Χριστοῦ* Gen. obj. sein.

[2]) *ὃ* = *ἣν ζωήν*, fig. etym. im weiteren Sinne, *νῦν* = *μετὰ τὸ πιστεῦσαί με*.

[3]) Vgl. Ro. 8, 14 mit 7, 14.

Digitized by Google

Aus diesem Gedankenzusammenhang erklären sich die einzelnen Ausdrücke unseres v. 20 von selbst: „ich bin mit Christus gekreuzigt; infolge dessen ist mein Sündenfleisch und damit überhaupt mein altes Ich tot; was davon blieb, ist nur noch eine unwesentliche Lebensform für das Leben Christi in mir; dieses aber begründet sich auf meine Selbsthingabe an Christus, die fortan meine einzige selbsteigne Lebensregung ist.“ — Es handelt sich jetzt nur noch darum, das Verhältnis des v. 20 zum Vorhergehenden klarzulegen. Und da enthält v. 20 nichts als die Entfaltung und Vertiefung, damit auch die Begründung des Inhalts von v. 19. Dies deutet schon der äussere Parallelismus des Satzbaues an. Wir haben auf der einen Seite

v. 19. *νόμῳ ἀπέθανον* v. 20. *Χριστῷ συνέσταυρωμαι*

auf der anderen

v. 19. *ἵνα θεῷ ζήσω* v. 20. *ζῇ ἐν ἐμοὶ Χριστός*
ἐν πίστει ζῶ τῇ τοῦ υἱοῦ τ. θ.

Wie *νόμῳ ἀπέθανον* durch *Χριστῷ συνεσταύρωμαι* erklärt wurde (s. ob.), so wird das *θεῷ ζήσω* erklärt durch *ζῇ ἐν ἐμοὶ Χριστὸς* und dies wieder durch *ἐν πίστει ζῶ κτλ.* Der Nachdruck liegt indess auf der positiven Seite, nämlich auf dem Nachweis, dass und wie durch den Glauben an Christus das Geistesleben, welches hier nach seiner objektiven Bezogenheit als Leben in der Hingabe und so im Gehorsam gegen Gott (*ζῆν τῷ θεῷ*) bezeichnet wird, im Menschen zu Stande komme. Hierdurch erhält aber auch der negative Beweis (v. 19): dass das Christentum die Aufhebung des Gesetzes sei (*νόμῳ ἀπέθανον*), seine notwendige Ergänzung, denn dieses Negative am Christentum erscheint nunmehr als eine bloss accidentelle Wirkung seines positiven Wesens. Ist das ganze Leben ein zusammenhängender Ausdruck des Gehorsams gegen Gott geworden, so ist die blosse Forderung dieses Gehorsams in Bezug auf einzelne Punkte, wie sie das Gesetz darstellt, überflüssig geworden. Das Christentum hebt demnach das Gesetz nur auf, weil es das Höhere an die Stelle setzt, nämlich den Geist, der das Bewusstsein und die Kraft des Guten zugleich ist.

Während sich so der positive Inhalt des Verses dem negativen Gedanken von v. 19 unterordnet, dient er zugleich als Fundstätte für ein neues Moment in der Polemik der ganzen Rede, welches auszusprechen die Aufgabe des v. 21 ist. Ist nämlich das neue Geistesleben, auf welchem die Befreiung vom Gesetz beruht, lediglich eine Wirkung des Opfertodes Christi und dadurch mittelbar der Gnade Gottes, die sich im Tode Christi bekundete (2. Cor. 5, 19), so ist die Rückkehr zum Standpunkt des Gesetzes nicht bloss eine harmlose Torheit, sondern Undankbarkeit gegen Gott, dessen Gnade dadurch ausgewischt, und gegen Christus, dessen grösste Liebestat dadurch für wertlos erklärt wird. Die Undankbarkeit, die in einem ablehnenden Verhalten gegen eine Tat Gottes besteht, wird aber weiter zur offenen Auflehnung gegen Gott. Jener Gesichtspunkt der Undankbarkeit liegt fühlbar in dem nachdrücklichen Zusatz *τοῦ ἀγαπήσαντος κτλ.* in v. 20. Durch denselben wird zwar zunächst nur die *πίστις* (v. 20) als eine Pflicht der Dankbarkeit hingestellt, aber seine Kraft erstreckt sich auch noch auf das unmittelbar daneben gestellte gegenteilige Verhalten (v. 21 *διὰ νόμου δικαιοσύνη*), welches als Verletzung jener Pflicht erscheint. Der Gesichtspunkt der Auflehnung liegt in den Worten des v. 21 selbst, insbesondere in dem Gegensatz von *ἀθετῶ — τοῦ θεοῦ*, wo die durch den Artikel bedingte Fülle des Ausdrucks

Digitized by Google

in's Gewicht fällt. — Das Letzte, was Paulus dem Petrus demnach vorwirft ist, dass sein Verhalten eine Auflehnung gegen Gott in sich schliesse. Zwar spricht er dem Wortlaut nach bloss von sich; dass er aber mit dem nachdrücklichen ἐγώ (v. 19 ff.) auf Petrus exemplificirt, ist schon oben bemerkt, und der Seitenblick auf diesen ist auch die Seele des v. 21. —

Das Ergebnis unserer Rede ist, dass des Petrus Verhalten unter vier Gesichtspunkten verworfen wird: 1) als Selbstwiderspruch (v. 14), 2) als Lästerung Christi (v. 15—17), 3) als Gesetzesübertretung (v. 18. 19), 4) als Undankbarkeit gegen Gott (v. 20. 21). Von diesen vier Punkten ergeben sich die beiden ersteren vom Standpunkt des Petrus aus, die beiden letzteren von dem des Paulus aus. Der Wendepunkt liegt zwischen v. 17 und v. 18, wo das μὴ γένοιτο mit seinem begründenden γάρ einem nachdrücklichen ἀλλά gleichkommt. Eben dahin deutet auch der Wechsel der Person. Bis v. 17 werden die Sätze von dem an den Anfang gestellten σύ beherrscht, von v. 18 an steht dagegen Alles unter der Herrschaft des stark betonten ἐγώ. Die Folgerungen der ersten Reihe laufen darauf hinaus, dass dem Petrus die Widersprüche seines Standpunktes aufgezeigt, er selbst dadurch ad absurdum geführt wird; die der zweiten Reihe verwerfen des Petrus Verhalten vom Standpunkt der Paulinischen Anschauungsweise aus, welche doch nur als die consequente Durchführung von des Petrus eignen Voraussetzungen (vgl. v. 15. 16) erscheint. Mit Recht hat man daher den Inhalt der ganzen Rede dahin zusammengefasst: Paulus stelle der Inconsequenz des Petrus (v. 14—17) die reine Consequenz des eignen Standpunktes (v. 18—21) gegenüber. Aus der einfachen Gegenüberstellung erhellt dann am Kürzesten das Unrecht des einen und das Recht des anderen. Es sollen nun im Folgenden noch einige allgemeinere Bemerkungen angeknüpft werden.

Was zunächst den ersten Punkt (v. 14) anlangt, so befolgt Paulus in der Voranstellung desselben auch hier seine regelmässige Methode: von einer längeren Reihe von Gründen immer denjenigen vorauszustellen, welcher sich der sinnlichen Anschauung zunächst darbietet (vgl. c. 3, 2; 1. Cor. 1, 13 al.). Und was kann sinnfälliger sein, als die im äusseren Handeln ausgeprägte handgreifliche Inconsequenz des Petrus, der jetzt mit den Heiden Tischgemeinschaft pflegt und dann dieselbe Tischgemeinschaft als eine verunreinigende flieht? Indess Paulus begnügt sich nicht, den objektiven Widerspruch hervorzuheben, sondern er steigert denselben zum subjektiven, bewussten inneren Selbstwiderspruch, für den er sogar das scharfe Wort „Heuchelei“ nicht scheut (v. 13). Zwar steht dieses Wort ausserhalb des Zusammenhangs unserer Rede, und gehört daher streng genommen nicht hierher. Aber es bildet doch auch den Grundton von v. 14, aus dessen Worten es vernehmlich herausklingt. Dem genauen Wortlaut nach sagt freilich der v. 14 bloss: Petrus, der das Princip der Gesetzlichkeit einmal verleugnet, habe für immer das Recht verloren, dieses Princip wieder in Form eines auf Andere auszuübenden Zwanges geltend zu machen. Dieser Satz gilt ohne Weiteres und wurde bereits oben im Zusammenhang (S. 5 f.) begründet. Da indess ein direkter Zwangsversuch gar nicht vorliegt, sondern nur die eigene veränderte Haltung des Petrus, so ist es doch im Grunde diese rein persönliche Handlung, zu der ihm von Paulus das Recht abgesprochen wird. Nun kann die blosse äussere Veränderung unmöglich so schweren Tadel verdienen, wie er hier beabsichtigt wird; es muss hinzukommen, dass sich

Digitized by Google

darin ein Wechsel des Princips kundgibt. Liegt nun hier ein Wechsel des Princips vor, so setzt dies voraus, dass Petrus vorher auch die Gesetzesfreiheit als Princip angenommen habe. Ein Princip annehmen heisst aber vor allen Dingen: es erkennen, seine Tragweite ermessen. Es wird also weiter vorausgesetzt, dass Petrus, als er von der Gesetzlichkeit abwich, mit vollem Bewusstsein und mit klarer Einsicht in das Wesen der Gegensätze, die hier in Frage standen, handelte. Indem also Paulus voraussetzt, dass jener erste Schritt des Petrus aus begründeter Ueberzeugung hervorgegangen war, und denselben Petrus jetzt einer Handlungsweise folgen sieht, die auf die gegenteilige Ueberzeugung hindeutet, so kann er sich nicht denken, dass zwei einander widersprechende Ueberzeugungen in einer Seele Platz haben, er muss also eine von beiden hinwegdenken. Da er aber von der ersteren zu sichere Beweise zu haben glaubt, so bleibt ihm nichts übrig, als die zweite hinwegzudenken und den erneuten Gesetzeseifer für eine taube Nuss, für ein Handeln ohne Ueberzeugung zu halten. So setzt auch unser v. 14 voraus, dass Petrus innerlich denkt wie Paulus und äusserlich handelt wie die Judaisten; dass er sich also in jenem Widerspruch befindet zwischen Gesinnung und äusserer Bekundung, zu welchem nur noch die eigennützige Absicht eines Vorteils irgend welcher Art hinzuzukommen braucht, damit die „Heuchelei" fertig werde. Dieser Vorteil liegt in der Fortdauer des bisher bei den Judenchristen genossenen Ansehens. Und so braucht man den v. 13 gar nicht zu Hülfe zu nehmen, um auch aus unserem Vers deutlich den Vorwurf herauszuhören, dass die rückschrittliche Wendung des Petrus auf „Heuchelei" hinauskomme. — Ist nun dieser Hintergedanke, auf dem der v. 14 sichtlich beruht, zutreffend? Die Antwort hängt davon ab, ob die Voraussetzung, unter der er allein verständlich wird, zutrifft: dass nämlich Petrus damals, als er die Linie der Gesetzlichkeit verliess, in die Natur der hier in Frage kommenden Gegensätze eine wirkliche, tiefer gehende Einsicht besass. In dieser Annahme wird sich Paulus, wie hier gleich gesagt werden mag, geirrt haben. Petrus war Fischer, als er in den Jüngerkreis Jesu eintrat. Was wir von ihm wissen, zeigt uns einen warmherzigen Mann von erregbarer, für allerlei Eindrücke leicht empfänglicher Gemütsart, dessen Verdienst in der treuen Anhänglichkeit an seinen Herrn bestand. Aber eine geistige Durchbildung, wie sie Paulus auf der hohen Schule zu Jerusalem erhalten hatte, hat er niemals erfahren. So blieb er sein Leben lang einer von jenen ehrlichen Männern ohne selbständige Einsicht, die jedem Recht geben, der gerade ihr Ohr besitzt, es sei denn dass ihre moralischen Sym- oder Antipathieen in Mitleidenschaft gezogen werden. Sittliche Abneigung hatten ihm aber weder Paulus noch die Heidenchristen von Antiochia einflössen können. Und da er den spitzigen Argumenten, womit Paulus die Freiheit vom Gesetz zu beweisen pflegte, keine Gegenargumente entgegenzusetzen hatte, so begegnete es ihm, dass er selbst die Unfähigkeit zu widerlegen für positive Ueberzeugtheit nahm und als ehrlicher Mann nun auch glaubte seine neue Ueberzeugung sofort betätigen zu müssen. So lebte er mit den Heidenchristen heidnisch. Sobald er aber dem alleinigen Einfluss des Paulus entnommen und durch die Anwesenheit der Sendlinge des Jacobus wieder an die zu Jerusalem geltenden Grundsätze erinnert wurde, ward er wieder zu Gunsten der Gesetzlichkeit umgestimmt. Solch schwankende Haltung sieht nicht nach tiefer Einsicht aus. Dem Paulus ist hier der Irrtum begegnet, dass er fremdes Innenleben nach der eignen Gemütsart beurteilte. Er selbst war ein Mann des Verstandes und des Willens; ihm konnte es weder zustossen,

Digitized by Google

dass eine unklare Vorstellung ihn zur Tat fortriss, noch dass sein Wille einem klaren Gedanken versagte — Petrus war ein Mann des Gefühls und der Phantasie, und er erlebte es mehr als einmal, dass sein Denken von der Tat überholt wurde. Einen principiellen Standpunkt einzunehmen war er aber weder auf Grund seiner Naturanlage noch auf Grund erworbener Bildung im Stande. Hiernach wird man nicht umhin können, die Bezeichnung „Heuchelei" zu hart zu finden. Alles was man ihm vorwerfen konnte, war, dass er eine ausgeprägte selbständige Ueberzeugung überhaupt nicht hatte und darum zu sehr fremder Meinung folgte. Aber das ist ein Fehler der Natur und nicht des Willens. Andererseits ist auch Paulus gegen Tadel geschützt. Der geschulte Denker hatte den ungelehrten Mann aus dem Volke nach sich beurteilt, und da ist's kein Wunder, wenn er ihn zu hoch taxirte und ihm eine Verantwortlichkeit beilegte, die ihn nicht traf. Auf alle Fälle war es gut, dass der überschätzte Petrus einmal auf den wirklichen zurückgeführt wurde, wo er denn als Gegner nicht mehr in Betracht kam. Die Führer der judenchristlichen Gegenpartei sind stets Leute von anderem Schlage gewesen.

Was sodann den zweiten Punkt anlangt, so steht der analogische Beweis, wie vernichtend derselbe auch zu sein scheint, doch auf schwachen Füssen. Es fehlt der Nachweis des ursächlichen Zusammenhangs zwischen dem Attributsbegriff (*ζητοῦντες δικαιωθῆναι*) und dem Prädikatsbegriff (*ἁμαρτωλοί*), ohne den von dem einen nicht auf den anderen geschlossen werden kann. Er wäre auch schwer zu erbringen gewesen, denn Petrus brauchte nur darauf hinzuweisen, dass er die Antiochener ja nicht wegen, sondern trotz ihres Glaubens an Christus für Heiden achte, weil sie nicht mit dem Glauben zugleich das angenommen hätten, was seiner Meinung nach zur Austreibung des Heidentums erforderlich sei, nämlich das Judentum. Was also den Charakter der Antiochener als Heiden in des Petrus Augen begründete, war nicht ihr Glaube an Christus, sondern der Umstand, dass sie nicht Juden waren. Sollte daher von ihnen auf Petrus zurückgeschlossen werden, so war dieses Merkmal zu Grunde zu legen und sein Vorhandensein auch an Petrus nachzuweisen, es war mithin dem Petrus zu beweisen, dass er selber nicht mehr Jude sei. Eben dieses wird nun wohl die eigentliche Meinung von v. 16 sein, wenn hier so nachdrücklich betont wird, dass Petrus seine Rechtfertigung nicht durch Werke des Gesetzes (also im Wege des Judentums) sondern ausschliesslich und allein durch den Glauben an Christus suche. Denn dies ist für Paulus gleichbedeutend mit: Petrus hat sein Judentum aufgegeben. Diese Ansicht der Sache ist bei Paulus notwendiger Ausfluss seiner allgemeinen Ansicht vom Wesen der Religion. Das oberste Ziel aller Religion ist für ihn in dem Worte *δικαιοσύνη* beschlossen: Religion ist ihm die Kraft sittlichen Lebens und diese Kraft der einzige Probirstein ihres Wertes. Eine bestimmte Religionsform ist gerichtet, sobald ihre Unfähigkeit in sittlicher Beziehung erwiesen ist. Sobald daher Petrus den Satz unterschrieb: *οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου*, hat er in des Paulus Augen das Judentum verurteilt, und sobald er mit Paulus sagte: *ἡμεῖς εἰς Χριστὸν, ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως καὶ οὐκ ἐξ ἔργων νόμου*, hat er für Paulus de facto aufgehört Jude zu sein. Versteht man den v. 16 so, dann ist die oben genannte Schwierigkeit gehoben, die Analogie zwischen Petrus und den Antiochenern ist hergestellt. Es entsteht aber eine andere Frage: wird sich Petrus diesem Gedankengange anschliessen? Es ist wahr, als Mittel zur Gerechtigkeit kann er das Gesetz nach v. 16 nicht mehr

Digitized by Google

betrachten; wenn er es dennoch wieder zu beobachten sich gedrungen fühlt, so wird es ihm noch eine andere Bedeutung gehabt haben: es ist ihm Symbol der Volksgemeinschaft. Die Zugehörigkeit zu dem Volke, „dessen die Väter und dessen die Verheissungen sind“ (Ro. 9, 4. 5), hatte für ihn noch eine selbständige religiöse Bedeutung neben der Gerechtigkeit; er ist noch befangen in dem partikularistischen Glauben an den absoluten Vorzug des Judentums (das Gegenteil Ro. 3, 9), als wenn Gott den Wert des Menschen noch nach einem anderen als dem sittlichen Massstabe mässe (das Gegenteil Ro. 3, 29. 30); und sicher dachte er sich bei der Parusie die gläubigen Juden dem Trone des Messias um einige Stufen näher als die gläubigen Heiden. Sein Standpunkt lässt sich etwa so wiedergeben: ich glaube an Christus, um die Gerechtigkeit zu erlangen, ohne die man am messianischen Reich überhaupt kein Teil erhält; und ich beobachte das Gesetz, um an der bevorzugten Stellung des Judentums innerhalb des messianischen Reiches mein Teil nicht zu verlieren. Also: ich glaube an Christus, aber ich bleibe zugleich Jude. Was sich in dem scharfen Verstande des Paulus ausschloss, das verträgt sich auf dem unklaren Gefühlsstandpunkt eines Petrus. Diese Verschiedenheit der Auffassung hat nun für den Zusammenhang unserer Stelle die Wirkung, dass sie dem apagogischen Beweis die Kraft nimmt. Beruhte diese darauf, dass die absurde Folgerung aus des Gegners eignen Vordersätzen abgeleitet würde, so hat sich gezeigt, dass hier die gegnerischen Voraussetzungen nicht treu wiedergegeben sind, denn die Worte des v. 16 bedeuten im Munde des Paulus etwas Anderes, als in dem des Petrus, und Petrus kann also die Folgerung, als aus unrichtigen Prämissen gezogen, von sich abweisen. Dem Paulus ist aber begegnet, was so leicht eintritt, dass er den Worten des Gegners unvermerkt die eigne Anschauungsweise unterlegte — ein Beweis, dass Uebereinstimmung in Worten nur sehr geringe Bürgschaft gibt für Gleichheit der Gedanken. Der Grundunterschied zwischen beiden Aposteln führt sich darauf zurück, dass Petrus nach wie vor in der Religion nur zwei Kategorien kennt: Judentum und Heidentum; wer nicht zur einen gehört, muss zur anderen gehören; Paulus dagegen kennt ein drittes, Höheres: das Christentum. Für Petrus ist der Glaube an Christus nur ein weiteres Merkmal am Begriff des Juden, wenn auch ein solches, das zur Vervollständigung des Begriffs gehört; für Paulus ist das Christentum eine Neuconstruction des religiösen Charakters auf völlig veränderter Grundlage und dadurch die Aufhebung des vorchristlichen Charakters, welcher Art er immer gewesen sei. Immerhin ist es interessant zu bemerken, dass Petrus das Gesetz in's Christentum hinein nur rettet durch eine veränderte Auffassung von seinem Wesen — den vollen Begriff desselben als Mittels zur Gerechtigkeit muss er abschwächen in den eines Symbols der Volksgemeinschaft — während Paulus durch Festhalten an seiner ursprünglichen Bedeutung zur praktischen Beseitigung desselben gelangt.

Indess in unklaren Köpfen pflegen sich die Motive auf die mannichfaltigste Weise zu kreuzen, und so hatte vermutlich auch Petrus für sein Festhalten am Gesetz mehr als einen Grund. Es war ihm nicht nur Symbol der Volksgemeinschaft, sondern blieb ihm auch unentbehrlich als gottverordneter Regulator der Sittlichkeit. Gerade dem Ungebildeten pflegt sich ja das Sittliche nicht anders als unter den Kategorien des Verbotenen und Erlaubten darzustellen. Fiel das Gesetz, so blieb nichts mehr verboten und schien Alles erlaubt: wo sollte da die Richtschnur des Handelns hergenommen werden? Zwar gab Petrus zu, dass niemand den Willen des Gesetzes erfüllen könne, wie er es sollte; aber dieses blieb doch

Digitized by Google

immer, wenn nicht Mittel, doch Wegweiser zur Gerechtigkeit, namentlich wenn man es bereicherte durch die Auslegungen, die Jesus hinzugefügt hatte. Für das, was ungetan blieb, trat dann eben die Kraft des Sühnopfers Christi in Wirksamkeit, die man sich durch den Glauben aneignete. So ist der Glaube zwar immer noch das allein Rechtfertigende, aber er ist es doch nur als die stets notwendige Ergänzung zum Gesetz, durch welche die Gerechtigkeit erst perfekt wird. Dies ist freilich der reine Semipelagianismus: die Gnade nicht setzendes, sondern ergänzendes Princip der Tätigkeit des Menschen. Aehnlich wirft der Katholizismus heute noch dem Protestantismus die Zerstörung nicht nur der kirchlichen Einheit, sondern auch des Fundamentes der Sittlichkeit vor, indem er an die Stelle der verbietenden Autorität der Kirche das Gewissen des Einzelnen setze. Eine so tiefsinnige Fassung des neuen Lebens, wie sie Paulus an u. St. (v. 20) ausspricht, war für einen Petrus nicht populär genug. Für ihn war das Christentum praktisch die treue Befolgung der Lehren seines Meisters und die Gestaltung des eignen Lebens nach seinem Bilde, das er im Herzen bewahrte; theoretisch bereicherte es seine Anschauungen nur um die Vorstellung vom Sühnopfer. Zwischen Judentum und Christentum blieb der Unterschied ein quantitativer, wie es genau ausgesprochen ist Act. 13, 39: „von Allem, wovon ihn durch das Gesetz Mosis nicht gerechtfertigt werden konntet, wird durch diesen (sc. Christus) jeder, der glaubt, gerechfertigt". Allerdings ist das Wort dort dem Paulus in den Mund gelegt, aber bei einem Schriftsteller, dessen wesentlichstes Interesse darin bestand, das Bild des Apostels der Freiheit so abzuschwächen, dass es selbst der Partei der Knechtschaft harmlos erscheinen konnte. Ist das Wort auch kein direktes Zeugnis, so ist es doch treffende Einkleidung des Standpunktes, den Petrus, und zwar als liberaler Judenchrist, einnahm.

Was die dialektische Zerstörung des Gesetzes durch das Gesetz (v. 19) angeht, so führt sie sich im Allgemeinen auf die Anschauung zurück: das Gesetz vernichtet den Menschen, Gott aber macht, dass die Vernichtung so ausfällt, dass er von jetzt an in höherem Sinne weiter lebt. Es steckt hierin der Keim zu zweierlei späteren Anschauungsweisen, die an's Mythologische streifen. Hier bei Paulus ist noch das Gesetz der Vollstrecker des eignen Fluchs. Später, in der Vorstellung des kirchlichen Altertums, trat der Teufel in diese Rolle ein, er hatte als der berufene Vollstrecker des (im Gesetzesfluch ausgesprochenen) Strafwillens Gottes ein Recht auf Vernichtung der Menschheit. Da bot ihm Gott die Seele Jesu als Ersatz, wenn er von seinem Rechte abstehe. Der Teufel, in der Hoffnung auf ein gutes Geschäft, ging auf den Tausch ein; aber als nun der Leib Jesu starb, sah er erst, dass die Seele desselben ihrer Natur nach gar nicht in seine Gewalt kommen konnte: er war betrogen, aber durch seine eigene Schuld — er hätte sich die Tauschware vorher besser ansehen sollen — und darum behielt auch seine Gott gegenüber eingegangene Vertragspflicht ihre Geltung. An dieser Theorie erbaute sich bekanntlich das kirchliche Altertum und Mittelalter bis auf Anselm von Canterbury, und sie wirkt heute noch nach in der sprichtwörtlichen Redensart vom betrogenen oder dummen Teufel. — Andererseits braucht man in die Sätze des Paulus nur anstatt des Abstraktums „Gesetz" den Gesetzgeber zum Subjekt zu machen, so ist die Grundlage des gnostischen Systems des Marcion fertig, welcher den gesetzgebenden Gott (den Demiurgen) dem wahren, gnädigen Gott entgegensetzte. Von beiden Theorien geht wenigstens die letztere auch historisch zurück auf eine unvollständige Auffassung der hier

Digitized by Google

ausgesprochenen Anschauungsweise. Es ist wahr, die Tätigkeit des Gesetzes erscheint hier losgelöst von Gott und der Tätigkeit Gottes sogar gegenüber gestellt. Allein man braucht nur die Ergänzungen, die c. 3 bietet, herbeizuziehen, so zeigt sich, dass die vorliegende Personificirung des Gesetzes rhetorischer Natur, keineswegs eine eigentliche Hypostasirung ist. Wenn Paulus im Gesetz auch Bestandteile sieht, die ihm von den bei seiner Promulgirung tätig gewesenen Mittelkräften herzurühren scheinen (c. 3, 19—21), so trennt er es doch nicht in Wirklichkeit ab von Gott, seinem Urheber. Was es tut, das tut auch ihm Gott durch dasselbe. Und so ist es auch Gott, der vermittelst des Gesetzesfluches das sinnliche Ich tötet, damit das geistige geboren werde (vgl. Ro. 8, 3 *ὁ θεός . . . κατέκρινε . . .*). Gott gab das Gesetz, um die im Fleische steckende Sünde hervorzulocken (Ro. 7, 13), damit sie die Form bewusster Uebertretung annehme (Gal. 3, 19) und auf Grund ihrer so entstandenen Zurechnungsfähigkeit (Ro. 5, 13) unter den Fluch des Gesetzes falle, welcher nur mit der Vernichtung des sündigenden Subjekts endigen konnte. An und für sich ist ja das Gesetz indifferent, es spricht sowohl Fluch als Segen aus; die Sünde ist es, welche den Fluch herbeizieht und den Sünder dadurch tötet; Gott aber ist es, der durch das Gesetz die Sünde herbeizieht (1. Cor. 15, 16 *ἡ δύναμις τῆς ἁμαρτίας ὁ νόμος* cf. Ro. 7, 7 ff.). So ist das Gesetz mit seiner sündemehrenden und fluchvollstreckenden Kraft doch nur eine Phase in dem Heilsplan Gottes, welcher die „Erziehung des Menschengeschlechts“ zum geistigen Leben bezweckt. Erst im Ganzen dieser weitblickenden Geschichtsanschauung des Apostels gewinnt der v. 19 einen guten Sinn; für sich genommen ist er ein Gedankentorso, dessen Deutung nur gelingt, wenn man sich in den Mittelpunkt der Betrachtungsweise des Apostels versetzt. Aber der Torso ist mit Absicht unvollendet gelassen; denn das *παραβάτης* des v. 18, auf das es hier allein ankommt, konnte nur herausgerechnet werden, wenn das Gesetz, nicht etwa Gott, als die wirkende oder Endursache des *νόμῳ ἀπέθανον* erschien. Gerade diese individuelle Zuspitzung auf die bestimmte Dialektik der einen Stelle ist auch die Ursache, warum der Gedanke in dieser Form bei Paulus nicht mehr wiederkehrt. Diejenige Parallelstelle, welche der unsrigen am nächsten kommt (Ro. 7, 1—4), gibt doch nur das *νόμῳ ἀπέθανον, Χριστῷ συνεσταύρωμαι* wieder, über die Urheberschaft dieses *ἀποθανεῖν* oder *θανατωθῆναι* sagt sie überhaupt nichts.

In v. 20 wird der Kern des Paulinismus berührt: die Umgestaltung des Menschen in das Bild Christi und so zum geistigen Menschen. Dieselbe vollzieht sich nicht so, wie auch sonst die Bildung nach fremdem Muster vor sich geht: dass der Eine ein Bild der geistigen Persönlichkeit des Anderen in sich aufnimmt und nun bald bewusst bald unbewusst nach demselben an sich arbeitet — dabei ist schliesslich doch er selbst der Urheber seiner endlichen Bildung, bei der die fremde nur Modell steht. Hier dagegen ist Christus Urheber der neuen Bildung, er selbst schafft sich den Menschen zu seinem Bilde um. Und auch dies nicht durch eine Einwirkung, bei der er dem Menschen äusserlich bliebe, sondern durch eine so reale Selbstmitteilung, dass er seinen Geist dem menschlichen Geist — wie das Paulinische Bild lautet — eingiesst zu einem selbständigen Keim- und Triebleben. Je mehr sich der Keim entwickelt, desto mehr gewinnt Christus selbst von innen heraus bestimmte Gestalt in uns (*μορφοῦται Χριστὸς ἐν ἡμῖν* nach Gal. 4, 20), desto mehr werden wir folglich ihm ähnlich (*τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα* 2. Cor. 3, 18). — Suchen wir dies auf eine allgemeine Formel zu bringen! Wenn gesagt wird: Christus schafft durch seine Einwohnung die *σαρκικοί*

Digitized by Google

in πνευματικοί um, so heisst dies nach dem, was früher über das Wesen Christi erörtert wurde, ebenso viel als: der Begriff des ἄνθρωπος πνευματικός verwirklicht sich selbst in den betreffenden Individuen. Wie geht das zu? Indem der Begriff sich zur concreten Person zusammenfasst (hypostasirt)! Dadurch wird nämlich, was an ihm blosses Merkmal war und als solches nur logisches Dasein hatte, als Eigenschaft einer Person lebendige Kraft. Die Kraft ist die Möglichkeit zu wirken, und so wird vermittelst des Persönlichen in Christus das Allgemeine seines Wesens ergänzt durch die Form der Wirkungsfähigkeit. Was sonst Inhärenz des Allgemeinen heisst, wird jetzt bei ihm dynamische Einwohnung. Andererseits wird der Inhalt seines Wirkens bestimmt durch das Allgemeine in ihm; denn Beide, das Allgemeine und das Persönliche, sind ja eins. Wie nun das Sein des Begriffs in den Dingen lediglich hinausläuft auf Selbstdarstellung, so kommt das Wirken des persongewordenen Begriffs hinaus auf Selbstverwirklichung. Das Allgemeine, in die Form persönlicher Kraft gefasst, muss und kann nichts Anderes als sich selbst verwirklichen. Und so geht auch die Tätigkeit des erhöhten Christus darin auf, sein eignes Wesen in den gläubigen Individuen zu vervielfältigen, was eben geschieht in der Gemeinde, die als die Entfaltung seines Wesens der Leib Christi heisst (vgl. ob. S. 23). Im Grunde kommt diese Lösung darauf hinaus, dass in Christus vermöge der Identität von Begrifflichem und Persönlichem die Prädikate gegenseitig übertragen und, was eigentlich nur vom Begriff gilt, von der Person, und umgekehrt, was nur von der Person gilt, vom Begriff ausgesagt werden kann. — Selbstverständlich hat dies Paulus nirgends mit diesen Worten ausgedrückt. Bei ihm findet sich nur der betreffende Vorstellungsstoff, für den hier die uns geläufigen Vorstellungsformen gesucht wurden. Für die Richtigkeit der aufgestellten Formel findet sich indess auch bei Paulus eine besondere Bestätigung. Er hat 2. Cor. 3, 18 den merkwürdigen Ausdruck: τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα.., καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος, womit die umwandelnde Kraft Christi darauf begründet wird, dass er „der Geist“ ist. Dies ist er nun seit der Auferstehung, und es setzt also die Einwohnung Christi voraus, dass er in die rein geistige Daseinsform durch die Auferstehung zurückgekehrt ist. Daher der grosse Wert, den Paulus auf die Auferstehung legt: sie ist der Grund- und Eckpfeiler der apostolischen Predigt, ohne sie sind die Corinther noch in ihren Sünden (1. Cor. 15, 17), weil eben dann die Glaubensgemeinschaft mit Christus, seine Einwohnung in uns, nicht möglich ist. So lange er in sinnlicher Individualität auf Erden lebte, war auch das Allgemeine in ihm individuell gebunden, so dass nicht die reale, sondern nur die ideale Selbstmitteilung (durch Wort und Beispiel) in Frage kam, und daher der geringe Wert, den Paulus auf das geschichtliche Leben Jesu legt (vgl. 2. Cor. 5, 16). Hiernach kann kein Zweifel sein, dass Paulus mit „Geist“ eben das Allgemeine an Christus bezeichnen will, vermöge dessen er in den Vielen sein kann, ohne sein Eigensein aufzugeben.

Mit der Identität von Person und Begriff befinden wir uns auf dem Boden reiner Speculation. Speculative Ideen erhalten wissenschaftliche Berechtigung erst, wenn ihre Gültigkeit, die nicht ontologisch erschlossen werden darf, anderweitig bewiesen wird. Doch gibt es eine Weise der Einführung, welche den empirischen Beweis wenigstens zur Hälfte ersetzt, die Einführung nämlich in Form von Postulaten. Sieht man auf die Geburt der Gedanken in der Seele des Apostels, so wird man den ganzen Paulinismus ein System von

Digitized by Google

Postulaten nennen können, denn er enthält fast nichts, was nicht als Voraussetzung zur Erklärung einer Tatsache aus der inneren christlichen Lebenserfahrung des Apostels seine notwendige Stelle hätte. Eben darum nimmt es auch Teil an der unmittelbaren Selbstgewissheit dieser letzteren. Rein wissenschaftlich betrachtet, hat freilich jedes Postulat nur die Geltung einer Hypothese. Diese mag dem Einen noch so sehr den Charakter unmittelbarer Gewissheit haben, so wird sich doch immer wieder ein Anderer finden, der das in thetischer Form Ausgesprochene in die hypothetische Aussageform und damit ins Problem zurückverwandelt, für das er durch neue Hypothesen vollständigere Erklärungen sucht. Darin liegt die Fortbewegung der Wissenschaft. An der gewöhnlichen Logik gemessen, erscheinen jedenfalls des Paulus Lösungen irrational, denn die Logik kennt keine Einerleiheit von Begriff und Individuum. Da aber das Irrationale hier nur als theoretische Grundlegung für Tatsachen des Bewusstseins auftritt, so ist es nicht schlechthin unvernünftig, sondern wird mystisch. Mystisch heisst an sich nur geheimnissvoll, d. h. was zwar als tatsächliches Dasein, seinen Wirkungen nach empfunden wird, trotzdem aber mit dem Verstande nicht erkannt, in Begriffe nicht gefasst werden kann. So ist alles Gefühlsmässige mystisch; so ist die Paulinische *πίστις* mystisch, weil sie keine objektive Erkenntnis, kein Begriff, sondern ein im Gefühl bewusst gewordenes persönliches Verhältnis ist. Wie die mittelalterlichen Mystiker dem Erkennen Gottes durch Verstandesbegriffe, wonach die Scholastik strebte, das Empfinden Gottes durch innerliche Berührung entgegensetzten, ebenso macht Paulus die innerliche Berührung mit Christus, wie zum Realgrunde des Heils, so zum Erkenntnisgrund der „Geheimnisse“ (1. Cor. 4, 1) des Christentums überhaupt. Er lehnt es ausdrücklich ab, die Gesetze der menschlichen Weisheit zum Probirstein der göttlichen zu machen, d. h. er ist sich der Irrationalität seiner Lehre bewusst (1. Cor. 1, 17 ff.; 2, 14); aber nur weil er mit Kant die Geltung der Verstandesbegriffe auf die Welt der Erscheinungen einschränkt; für das darüber hinausgehende Metaphysische, welches eben den Gegenstand der göttlichen Weisheit, d. i. seines christlichen Selbstbewusstseins, ausmacht, beansprucht er den Charakter und die Vortragsweise des Geheimnissvollen (1. Cor. 2, 9 vergl. v. 7 *ἐν μυστηρίῳ*), d. h. er ist sich des mystischen Charakters seiner Lehre ebenfalls bewusst. Dennoch ist es überall notwendig, auch das Gefühlsmässige so weit als möglich in die Vorstellungsform der Begriffe zu fassen, damit es mitteilbar werde, und so auch Andere etwas davon haben. Da stellt sich denn das Incommensurable desselben heraus. Statt des Begriffs muss die Analogie, das Bild, aushelfen, und so sehen wir auch Paulus von diesem Darstellungsmittel den reichlichsten Gebrauch machen. Die begriffsmässige Erklärung zieht etwas Allgemeines herbei, das dem zu erklärenden Besonderen übergeordnet ist, die Analogie stellt ein ähnliches Besondere daneben. Eine Verdeutlichung liegt darin nur, wenn das Herangezogene uns bekannter ist, denn die Analogie beruht auf der Vergleichung eines Unbekannten mit einem Bekannten. Aber sie enthält auch immer eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, und darauf beruht das Undeutliche derselben. Der Exeget hat daher immer wieder die Aufgabe, den gegebenen Bewusstseinsinhalt soweit als möglich auf allgemein gültige Begriffe zu bringen. Solche Exegese wird, wenn sie auch nicht dazu führt, Empfundenes ohne Rest in ein Gedachtes zu verwandeln, doch das Gute haben, dass sie die Grenze bezeichnet, wo das Eine aufhört und das Andere beginnt, und so wird sie das Bewusstsein des Zustandes, in den uns die Nachbildung des Vernommenen

Digitized by Google

versetzt, erhöhen. Allein man muss sich, insbesondere bei Paulus, davor hüten, mit der Form auch zugleich den Inhalt zu rationalisiren. Diese Gefahr liegt besonders nahe bei einer Gruppe von Ausdrücken, die durch Hypostasirung blosser Zustände gewonnen sind. Was Paulus als παλαιὸς und καινὸς ἄνθρωπος einander gegenüber stellt, sind doch im Grunde nur verschiedene Lebenszustände desselben Individuums. Er aber fasst die Zustände als Substanzen und kann darum auch den Uebergang vom einen zum anderen nur als Veränderung der Substanz, d. h. eben als Umschaffung, begreifen. Recht einschneidend zeigt sich dieses Verfahren, wenn mit σὰρξ ἁμαρτίας sogar der Begriff der Species neben dem des Genus, σάρξ, hypostasirt wird, sodass jene stirbt, während dieses weiterlebt. Es bekundet sich darin eine dem mittelalterlichen Realismus verwandte Anschauungsweise. Wollte man z. B. statt des Begriffs „sterben“ in diesem Zusammenhang den allgemeineren „aufhören“ setzen, so wäre das eben eine solche Rationalisirung des Inhalts, die keine Erläuterung, sondern eine Abschwächung bedeutete. Auch Paulus ist sich bewusst, dass er mit dem Ausdruck ἡ σὰρξ ἁμ. ἀπέθανεν u. dgl. (vgl. oben S. 18 f.) das Aufhören eines Zustandes bezeichnet, aber die Form des Ausdrucks enthält hier zugleich eine Begründung dieser Tatsache, die mit dem Abstreifen derselben verloren geht. So stellt das Bildliche des Ausdrucks auch eine bestimmte Modification des gedachten Inhalts dar und ist darum dem Gedanken selbst wesentlich. Demnach darf es aus dem Zusammenhang des Lehrsystems gar nicht entfernt werden, ohne dass dessen Substanz selbst verändert würde. Jede Philosophie, sofern sie überhaupt auf Originalität Anspruch erhebt, ist begrifflicher Ausdruck einer individuellen Art, die Welt zu empfinden. Indem aber in dieser Empfindung nicht dies oder jenes, was der Welt als Erscheinung angehört, als Objekt gesetzt ist, sondern die Welt selbst, als Kraft, als Leben, als das Eine und Ganze — kurz, als Ding an sich, so findet sich, dass die Begriffe, in denen ja nur der Erfahrungsstoff durch einen mannigfaltigen Apparat filtrirt ist, und die daher nur auf die Verhältnisse der Welt als Erscheinung zugeschnitten sind, nicht ausreichen, um das Unsinnliche und Uebersinnliche, was in jener Empfindung enthalten ist, zu bezeichnen. Wird dennoch versucht, es ohne Rest in das terminologische Schema hineinzuzwängen, so stellt sich unvermerkt eine gewisse Doppeldeutigkeit (Amphibolie) der Begriffe ein, aus der sich die Widersprüche des Systems entwickeln; wird auf die Darstellung desselben verzichtet, so geht die Vollständigkeit des Systems verloren; wird es in eine eigene Bildsprache gehüllt, so erzeugt deren Verwachsen mit dem Inhalt das Mystische. In irgend einer Form haftet allen philosophischen Systemen dieses Unvollkommene und Incommensurable an. Und so ist es auch kein Schade, wenn es dem Paulinismus belassen wird. Ist es dem Apostel gelungen, seinen inneren Zustand so weit zu verdeutlichen, dass Andere ihn in sich nachzubilden vermögen, so ist Alles erreicht, was er erstreben konnte.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google